شارح

حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان قادری

خطیب مرکزی جامع مسجد گھمکول شریف (یو۔کے)

جواہر الفوائد
شرح
شرح العقائد

ناشر:

حضرت مولانا مفتی گل رحمن قادری مدظلہ

سرپرست اعلیٰ: جماعت اہل سنت (یو کے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواہر الفوائد

شرح

شرح العقائد

شارح ومترجم

حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ

خطیب مرکزی جامع مسجد گھمگول شریف یو کے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحق شارح محفوظ ہیں

نام کتاب	جواہر الفوائد شرح شرح العقائد
متن العقائد	نجم الملۃ والدین علامہ عمر نسفی رحمۃ اللہ تعالی
شارح العقائد	شیخ الفقہ حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ
شارح شرح العقائد	استاذ المدرسین علامہ مفتی یار محمد قادری مدظلہ العالی
تصحیح ونظر ثانی	مولانا قاری محمد یاسین قادری شطاری کامونکی
تصحیح باردگر	قاری شکیل احمد قادری شطاری محمد ہارون (یو۔ کے)
ناشر	مبلغ اسلام حضرت علامہ مفتی گل رحمٰن قادری (یو۔ کے)
نگران خاص	استاذ العلما مولانا محمد منشاء تابش قصوری مدظلہٗ لاہور (پاکستان)
اشاعت اول	ماہ رمضان المبارک ۱۴۳۴ھ / جولائی ۲۰۱۳ء
مطبع	شیخ عبدالوحید ہادی 0301-4735853
صفحات	400

ملنے کے پتے

- مکتبہ اہلسنت مکہ سنٹر اردو بازار لاہور
- نظامیہ کتاب گھر زبیدہ سنٹر اردو بازار لاہور
- مکتبہ اعلیحضرت دربار مارکیٹ لاہور
- فضل حق پبلشرز دربار مارکیٹ لاہور
- شمس القمر بھاٹی گیٹ لاہور
- جامعہ نظامیہ رضویہ لوہاری گیٹ لاہور
- مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
- مکتبہ قادری دربار مارکیٹ لاہور
- نعیمیہ بک سٹال اردو بازار لاہور
- کرمانوالہ بک شاپ دربار مارکیٹ لاہور
- مکتبہ اشرفیہ مریدکے پاکستان

Moulana Yaar Muhammad Qadri (Head Teacher)
Jamia Islarnia, Hazrat Sultan Bahu Trust
17-Ombersly Road Balsall Heath
Birmingham (U.K) Tel: 0044-7812082398

سخنِ اول

الحمدللہ رب العلمین ، شرح العقائد ، عقیدہ اہل سُنت کی مایہء ناز اور شہر آفاق کتاب مستطاب ہے۔ جو دنیائے اسلام کے ہر دار العلوم میں شامل نصاب ہے۔ اس لئے اس کی اہمیت وحیثیت مسلّمہ ہے۔ ضرورت تھی کہ درس نظامی کے طلبائے کرام کے ذوق وشوق میں اضافہ کے لئے آسان اور سہل ترین انداز میں اسے بصورت شرح لایا جائے ، چنانچہ اس پاکیزہ تصّور کو حضرت علامہ مولانا الحاج الحافظ القاری مفتی یار محمد قادری مدظلّہ العالی نے پورا کر دکھایا ، وہ یوں کہ آپ کا برمنگھم (یوکے) جانا ہوا اور وہاں درس تدریس ، امامت وخطابات ، وعظ وتبلیغ کے ساتھ ساتھ قلمی جولانیاں دکھانے کی سہولت بھی میسر آئی اور آپ نے وقت کی قدر کرتے ہوئے درسی کتب کے تراجم وشرح کی طرف توجہ مبذول فرمائی اور پھر بفضلہٖ کرمہ تعالی وبجاہِ حبیبہ اللہ ﷺ کے بعد دیگر متعدد کتب کی شرحین منصہ شہود پر جلوہ گر ہوئیں جن میں زیب نظر جواہر الفوائد شرح شرح العقائد سے آپ مستفیض ہیں۔

مسلک حق اہل سنت وجماعت کی ترویج واشاعت ہر مسلمان کا بنیادی فرض ہے۔ خصوصاً علمائے کرام پر تو ذمہ داری خاص طور پر عائد ہوتی ہے کہ نہایت موثر اور دلکش انداز میں تحریراً، تقریراً اپنے سَچّے اور سُچّے عقائد کی آبیاری فرمائیں، خوش نصیب ہیں وہ اہل دل اور رول جو تحفظ عقائد کیلئے درمے ، درمے ، قدمے ، سخنے معاونت سے اپنے فرض منصبی کو پورا کر رہے ہیں۔ اللہ کرے ان کی مساعی جمیلہ قبولیت کا ثمر پائیں۔ زیر نظر کتاب مستطاب جواہر الفوائد شرح شرح العقائد جب

میرے پاس کمپوزنگ، تصیح ونظر ثانی کے لئے پہنچی تو جہاں تک ممکن تھا راقم نے اپنی استطاعتِ علمی کے مطابق، ترجمہ وتصیح کے ساتھ ساتھ شرح پر بھی خاص توجہ دی، مگر مفتی، مدظلہ، کے جلدی تقاضوں نے سکون بخش کام کو کہاں تک پہنچایا یہ وہی جانے جسے پالا پڑا ہو۔

تاہم اللہ تعالی کا شکر ہے کہ اس ذات کریم نے وعدہ نبھانے کی توفیق عطا فرمائی۔ اور یہ شرح طباوعت واشاعت کی خلعت سے آراستہ ہوئی، یوں ساتھ ہی میرے شاگرد رشید نے کمپوزنگ اور تصیح کی حتیٰ المقدور کوشش فرمائی۔ اللہ تعالی اسے جزائے خیر عطا فرمائے۔ اور ہمیں آخری سانس تک عقیدہ اہل سنت کے استحکام کے لئے ہمت اور استقامت عطا فرمائے نیز ایمان پر خاتمہ نصیب ہو۔ امین ثم امین

قاری محمد یٰسین قادری شطاری ضیائی
صدر مدرس مدرسہ اسلامیہ جامع مسجد حیدری کامونکی
امام وخطیب عمر مسجد چشتیہ فیض محمدی کامونکی
۱۷ جمادی الاول ۱۳۳۴

جواہر الفوائد شرح شرح العقائد

شرح العقائد کی بکثرت شرحیں دنیا کی مختلف زبانوں میں ہوتی آ رہی ہیں۔ پاک وہند میں اردو، فارسی شرحیں بھی وجود میں آئیں۔ فی زمانہ چھوٹی، بڑی کئی شروع علماء وطلبا اور اہل علم وادب کے ذوق کا سامان مہیا کر رہی ہیں ان میں جدید ترین بہترین شرح حضرت علامہ مولانا الحافظ القادری الحاج مفتی یار خان قادری مدظلہ کے قلم کا شاہکار جواہر الفوائد شرح شرح العقائد کے نام سے زیب نظر ہے۔ جو شائقین علم نحو کے لئے گرانقدر قیمتی تحفہ ہے، جس سے ہر شعبہ علم سے تعلق رکھنے والے استفادہ کر سکتے ہیں۔ یہاں بطور نقد وتبصرہ چند مثالیں پیش کرنے کا خیال تھا مگر یہ تصور کرتے ہوئے اسے نظر انداز کر رہا ہوں کہ جب مکمل شرح ہی قلب ونگاہ کا سامان مہیا کر رہی ہے تو مثالیں درج کرنا چہ معنی دارد۔

البتہ حضرت شارح مدظلہ، کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے تا کہ قارئین اس بلند مرتبت علمی شخصیت سے متعارف ہوں ھو ھذا

حضرت مولانا علامہ مفتی حافظ قاری یار محمد خان قادری 24 رجب المرجب 1381ھ بمطابق یکم جنوری 1962ء کو چاہ ملاں والا، موضع خانپور جنوبی علاقہ لنڈان تحصیل وضلع ڈیرہ غازی خان، محترم المقام حافظ عبد العزیز خان چشتی حامدی سلیمانی کے ہاں پیدا ہوئے۔

1966ء میں اپنے والد ماجد سے حفظ القرآن کی دولت عظمٰی سے تعلیم کا آغاز کیا اور تین سال میں قرآن کریم مکمل حفظ کر لیا۔

بعد از حفظ القرآن 1970ء میں درس نظامی کی طرف متوجہ ہوئے اور درج ذیل مدارس میں تعلیمی منازل طے کرتے رہے۔

☆ جامعہ محمودیہ (تونسہ شریف)
☆ دار العلوم صدیقیہ شاہ جمالیہ (ڈیرہ غازی خان)
☆ جامعہ خیر المعاد (ملتان شریف)
☆ جامعہ عبیدیہ (ملتان شریف)
☆ جامعہ نظامیہ رضویہ (لاہور)
☆ جامعہ انوار العلوم (ملتان)

آپ کے بلند مرتبت اساتذہ کرام کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمایئے۔

- ☆ حضرت علامہ غلام محمد تونسوی
- ☆ حضرت علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری
- ☆ مفتی عبدالقادر پیر خاصہ والے
- ☆ حضرت مفتی عبدالودود صاحب
- ☆ استاذ الکل علامہ عطاء محمد صاحب بندیالوی
- ☆ حضرت علامہ سعید ضیا صاحب
- ☆ حضرت مفتی غلام احمد سدیدی
- ☆ حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم صاحب ہزاروی
- ☆ مفتی عبداللطیف خان صاحب
- ☆ غزالی زمان علامہ احمد سعید کاظمی صاحب
- ☆ حضرت علامہ محمد اکرام شاہ جمالی
- حضرت علامہ محمد اقبال گلزاری صاحب

ان علمی وروحانی شخصیات سے آپ نے اکتساب علم کیا اور خوب کیا بعد از فرغت

حضرت علامہ مفتی یار محمد خان صاحب نے پاکستان کے ان شہرت یافتہ مدارس میں تدریسی خدمات سرانجام دیں۔

- ☆ جامعہ مخزن العلوم (مظفرگڑھ)
- ☆ حراء یونیورسٹی (دربار حضرت سلطان باہو)
- ☆ جامعہ نظامیہ رضویہ (لاہور)
- ☆ جامعہ فریدیہ (ساہیوال)
- ☆ جامعہ مسجد اللہ والی (کراچی)
- ☆ اور اس وقت آپ برمنگھم، برطانیہ میں جامعہ اسلامیہ سلطان باہو ٹرسٹ میں تدریسی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔

آپ جیسے تدریس میں عالمی شہرت رکھتے ہیں اسی طرح آپ کی تحقیقی، علمی، فنی، قلمی خدمات سے بھی عالم اسلام مستفیض ہو رہا ہے۔ اس وقت تک درج ذیل قلمی تصانیف مقبولیت حاصل کر چکی ہیں جو عالم عرب کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک میں بھی پڑھی جا رہی ہیں۔

- ☆ مشکوۃ الحواشی شرح السراجی (عربی، اردو)
- ☆ حیات جاوداں، فلسفہ جہاد
- ☆ اسلام ایک عالمگیر تحریک اور اشاعت کا طریقہ کار
- ☆ انوار القادری شرح ابیات فارسی (در علم المیر ات)
- ☆ انوار الفراسہ فی شرح دیوان الحماسہ (اردو)
- ☆ دیوان متنبی شرح اردو
- ☆ المدلل شرح المطول (اردو)
- ☆ المؤول شرح المطو (عربی)
- ☆ جواہر الفوائد شرح شرح العقائد
- ☆ شرح المختصر المعانی

حضرت علامہ مفتی صاحب مدظلہ، چار مرتبہ حج وعمرہ کی سعادت سے بہرہ مند ہو چکے ہیں اور یہ عشق ومحبت کا سلسلہ انشاء اللہ العزیز جاری رہے گا۔

اس عظیم الشان اور عدیم المثال شرح کی اشاعت وطباعت، نظر ثانی وتصحیح نیز کمپوزنگ کے سلسلہ میں جن حضرات نے خصوصی معاونت فرمائی شارح مدظلہ کی جانب سے شکریہ ادا کیا جاتا ہے نیز دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل وعلیٰ اہل سنت وجماعت کے ایسے ایثار کنندگان کے علم وعمل اور عزت ووقار میں اضافہ فرمائے یہ علماء کرام لائق تکریم وتعظیم اور قابل تقلید ہیں ان گرمی قدر حضرات کے اسمائے گرامی درج کئے جاتے ہیں جنہوں نے ہر ممکن طریقہ سے حضرت مفتی مدظلہ کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

- ☆ حضرت علامہ مولانا عبدالقدیر نقشبندی مدظلہ، حضرت مولانا ہارون سلطان صاحب
- ☆ مولانا حافظ محمد ندیم آف والسل
- ☆ علامہ ریاض احمد اویسی مدظلہ سنیئر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
- ☆ علامہ واحد بخش سعیدی صاحب مدظلہ سنیئر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
- ☆ مولانا سعید احمد سعیدی
- ☆ محمد افضل احمدانی، قاری محمد شاہد حیدری
- ☆ سلطان باہو ٹرسٹ یو۔ کے
- ☆ جماعت اہل سنت یو۔ کے

دعا ہے اللہ تعالیٰ جل وعلیٰ بجاہ حبیبہ الاعلیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مفتی صاحب اور ان اعلیٰ مرتبت حضرات کی مساعی جمیلہ کو قبولیت کا شرف عطا فرمائے، آمین ثم آمین

فقط:- محمد منشا تابش قصوری (مریدکے)

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم ○ الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته

ضياء الفرائد في ترجمة شرح العقائد

اللہ بہت رحم والے مہربان کے نام سے (علم سیکھتا ہوں، ترجمہ لکھتا ہوں، ترجمہ لکھنے کی ابتداء کررہاہوں) تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں جواپنی ذات کی عظمت کے ساتھ اور اپنی صفات کے کمال کے ساتھ واحدو یکتا ہے، جو بلندی وکبریائی کی صفات میں نقص کے شبہوں اور نقص کی علامتوں سے پاک ہے۔

الفوائد في شرح العقائد

قوله المتوحد بجلال ذاته الخ: لفظ متوحد کی مزید تفصیل خیالی میں آئے گی۔ اس کا معنی متفرد ہے اور وہ جو کسی شیٔ میں متفرد ہو اس شیٔ میں اس کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے۔ باقی بجلال میں جو باء ہے اس میں کئی احتمال ہیں یا تو متوحد کے متعلق ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ ایسا اللہ تعالیٰ جو متفرد (یکتا، اکیلا، تنہا) ہے یعنی اس کا کوئی شریک نہیں جلال ذات میں۔ صرف اسی کی ذات جلیلہ ہے تو اب تفرد جلال ذات میں ہوگا۔ کسی اور چیز میں نہ ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ باء تلبس کی ہو تو اب معنی یہ ہوگا کہ ایسا اللہ تعالیٰ جو متفرد ہے حال ہونے اللہ تعالیٰ کے کہ (حال ہونا اس لئے کہ جار مجرور کائنا کے متعلق ہے) وہ متلبس ہے اپنی ذات کے جلال کے ساتھ۔ تو اب اس صورت میں جلال ذات کا ثبوت ہوگیا لیکن تفرد وحدت میں ہوگا کہ اس کی ذات جلیلہ بھی ہے اور اس کا وحدت میں کوئی شریک بھی نہیں ہے۔

اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ باء سببیت کی ہو یعنی اللہ تعالیٰ جو متفرد ہے بسبب جلال ذات اپنی کے۔ تو اب جلال ذات ہوگئی لیکن سبب ہوگئی متفرد کی (اور دوسری صورت میں جلال ذات تفرد کا سبب نہ تھی) اور تفرد وحدت میں ہوگا۔

قوله وكمال صفاته الخ: باقی جلال ذات اور کمال صفات دونوں کی اضافت صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے یعنی ذات جلیلہ اور صفات کاملہ۔ صفات صفة کی جمع ہے اور صفة عدة کی طرح ہے۔ عدة اصل میں وعد تھا اسی طرح صفة اصل میں وصف تھا اور واؤ حذف کر کے واؤ کے بدلے میں آخر میں تاء لے آئے تو صفة ہوگیا۔ اردو میں صفت ہوا

المتقدس الخ کا معنی پاک ہے اور نعوت نعت کی جمع ہے جس کا معنی ہے صفت اور جبر کا مبالغہ جبروت ہے اور جبروت کا معنی قہر ہے لیکن یہاں پر عظمت والا معنی ہے۔

شوائب النقص: کا معنی ہے نقص کا ملنا اور سمات کا معنی ہے علامات تو اب معنی ہوگا کہ ایسا اللہ تعالیٰ جو پاک ہے

والصلوة على نبيه محمدٍ المويد بساطع حججه وواضح بيناته

اور درود وسلام ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جنہیں چمکدار دلائل اور واضح وروشن دلیلوں سے قوت ومدد دی گئی ہے

صفات عظیمہ میں نقص کے ملنے سے اور نقص کی علامات سے پاک ہے۔

یہاں تین چیزوں کا ذکر ہے جلال ذات اور کمال صفات اور نعوت جبروت کا۔ کیوں کہ ایک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور ایک اس کی صفات ہیں پھر صفات دو قسم پر ہیں ثبوتیہ اور سلبیہ۔ صفات ثبوتیہ اللہ تعالیٰ کی سات ہیں۔ ۱) علم (۲) قدرت، (۳) سمع، (۴) بصر (۵) ارادہ (۶) کلام (۷) حیات۔ اور صفات سلبیہ مثلا لیس بعجز، لیس بجسم، لیس بمرکب وغیرہ وغیرہ۔ تو ذات کا ذکر جلال ذات میں آگیا اور قانون ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی صفات مطلقا ذکر کی جائیں تو صفات ثبوتیہ مراد ہوتی ہیں۔ تو کمال صفات میں صفات ثبوتیہ آگئیں۔ اور نعوت جبرورت سے مراد صفات سلبیہ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پاک ہے صفات سلبیہ میں مثلا (لیس بکاذب) نقص کے ملنے اور نقص کی علامتوں سے۔

وسماته سے تقدس عن شوائب النقص سے ترقی کرگیا ہے اور مبالغہ ہے کیوں کہ ایک نقص ہوتا ہے اور ایک نقص کی علامت ہوتی ہے۔ ان میں فرق یہ ہے کہ نقص تب ملتا ہے جب نقص موجود ہو تو معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ میں نقص نہیں ہے اس لئے وہ پاک ہے اور علامت شیٔ کی شیٔ سے خارج ہوتی ہے۔ لہٰذا علامت کے پائے جانے سے شیٔ نہیں پائی جاتی۔ اب معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نقص کی علامت سے بھی پاک ہے تو جب نقص کی علامت سے پاک ہے تو نقص سے بطریق اولیٰ پاک ہوگا۔

والصلوة على نبيه الخ: صلوة بمعنی تصلیہ ہے اور اصل میں صلوة تھا۔ واؤ متحرک ماقبل مفتوح الف سے بدل گئی تو صلوة ہوگیا۔ اس لئے الف کے پیچھے واؤ لکھی ہوئی ہوتی ہے۔

باقی سوال ہوتا ہے کہ علی نبیہ کہا ہے رسولہ کیوں نہیں کہا ہے تو جواب یہ ہے کہ کہ نبیہ میں رسولہ سے زیادہ تعظیم ہے کیوں کہ نبی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ کی وحی آتی ہے برعکس رسول کے کیوں کہ لغت کے اعتبار سے ہر قاصد کو رسول کہہ سکتے ہیں۔ لیکن نبی کسی اعتبار سے بھی غیر نبی کو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے رسول عام ہے نبی پر بھی بولا جاتا ہے اور غیر نبی پر بھی بولا جاتا ہے۔

لفظ محمد نبیہ سے بدل ہے یا عطف بیان ہے المؤید کا معنی ہے مدد کیا گیا ہے۔

بساطع حججه: کا معنی ہے غالب دلائل کے ساتھ۔ واضح بيناته کا معنی ہے واضح دلائل تو معنی ہوگا کہ درود نازل ہو اوپر نبی (ﷺ) کے جن کا نام نامی اسم گرامی محمد ﷺ ہے ایسے محمد ﷺ جو مدد کئے گئے ساتھ غالب دلائل اللہ تعالیٰ کے اور واضح دلائل کے ساتھ۔

وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته و بعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام و اساس قواعد عقائد الاسلام

اور آپ کی آل واصحاب پر جو حق کی راہ کے راہنما ہیں اور آپ کے حمایتی یا دین حق کی حفاظت کرنے والے ہیں اور حمد صلوۃ کے بعد بات یہ ہے کہ شریعت اور اس کے احکام کا جاننے کی بنیاد اور اسلام کے عقیدوں کے قواعد وضوابط کی بنیاد

یہاں دو لفظ بولے ہیں ساطع اور واضح کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کثیر معجزات ہیں جن میں سے ایک معجزہ قرآن پاک ہے تو ساطع سے مراد قرآن پاک کی آیات مبارکہ ہیں اور واضح بینات سے مراد حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے باقی معجزے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا ہے حالانکہ قرآن پاک میں صلوا علیه وسلموا تسليما ہے یعنی صلوۃ اور سلام دونوں کا حکم ہے تو پھر مصنف نے صلوۃ بھیجا ہے سلام کیوں نہیں بھیجا؟

جواب یہ ہے کہ اقتران نظم سے اقتران حکم نہیں ہوتا ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے: اقيموا الصلوٰة واٰتوا الزكوٰة تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نماز اور زکوۃ دونوں اکھٹے ہوں۔ بلکہ نمازی نماز پڑھیں گے اور صاحب مال زکوۃ دیں گے تو اس طرح مصنف نے یہاں صلوۃ بھیجی ہے اور سلام کسی اور جگہ بھیج دیا ہوگا۔

وعلى آله واصحابه : یعنی صلوۃ نازل ہو آپ ﷺ پر اور آپ ﷺ کی ال، اور اصحاب پر۔

اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کی ہے کیوں کہ وہ منعم حقیقی ہے اور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا وہ بھی منعم ہیں لیکن آل اصحاب پر کیوں دورود بھیجا ہے۔ جواب یہ ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ منعم حقیقی ہے اور حضور نبی کریم ﷺ منعم مجازی ہیں اور مستحق صلوۃ ہیں اسی طرح ال اور اصحاب بھی منعم مجازی ہیں۔ کیوں کہ جو نعمتیں حضور نبی کریم ﷺ کو ہمارے لئے ملی ہیں ان کے پہچانے کا ذریعہ ال واصحاب ہیں لہٰذا وہ بھی منعم مجازی ہیں اور مستحق صلوۃ ہیں۔

هداة: ھادی کی جمع ہے۔ حماة: حامی کی جمع ہے اور حامی کا معنی محافظ ہے۔

وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام الخ: یعنی بعد امور ثلاثہ کے جو وجہ حصر سے ضمناً معلوم ہو گیا۔ اس کے ترجمہ اور مطلب سے پہلے ایک بات یہ ہے کہ علامہ تفتازانی عقائد کا شارح ہے۔ تو ماتن ایک وجہ تالیف بیان کرتا ہے اور شارح دو وجہِ تالیف بیان کرتا ہے۔ کیوں کہ علامہ تفتازانی شارح ہے اس واسطے فن کی تعریف بھی کرے گا اور متن (یعنی عقائد) کی بھی تعریف کرے گا۔ ماتن نے وجہ تالیف بیان کی ہے کہ میں نے اس فن میں کیوں کتاب لکھی ہے۔ اس لئے اس فن کی تعریف کرتا ہے کہ یہ فن بڑا اچھا ہے اس لئے میں نے اس فن میں کتاب لکھی ہے، اور شارح اس فن کی بھی تعریف کرتا ہے کہ یہ بڑا اچھا فن تھا اس لئے میں نے اس فن کی کتاب کی شرح لکھی ہے۔ اور پھر جس کتاب کی شرح لکھ رہا ہوتا ہے

اس کی تعریف بھی کرتا ہے ورنہ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس فن کی تو اور بھی کئی کتابیں تھیں تم نے اور کسی کتاب کی شرح کیوں نہیں لکھی اس کتاب کی کیوں لکھی ہے؟ لہٰذا علامہ تفتازانی نے وبعد کے بعد پہلی وجہِ تالیف بیان کی اور پھر اس فن کی تعریف کی۔

تحقیق مبنی علم شرائع کا اور احکام کا اور اساس قواعد عقائد اسلام کا علم توحید اور علم صفات ہے۔

مبنی اسے کہتے ہیں کہ جس پر کسی شئی کا اعتماد ہو جس طرح دیوار کی بنیاد۔ یا دیوار کی ایک اینٹ دوسری اینٹ کیلئے مبنی ہے اسی طرح ہر اینٹ اپنے اوپر والے وار کے لئے مبنی ہے، فافهم۔

علم شرائع : شرائع جمع ہے شریعت کی اور اس سے مراد دین اسلام ہے اور دین کے ہر مسئلے کو بھی شریعت کہتے ہیں۔ اس بناء پر یہ شرائع جمع کا صیغہ لایا گیا ہے۔ اور احکام جمع ہے حکم کی۔ حکم کی تعریف یہ ہے کہ خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا۔ یاد رہے کہ تعریفوں میں جنسیں اور فصلیں ہوتی ہیں۔ تو خطاب اللہ تعالیٰ یہ جنس ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر خطاب کو شامل ہے اور المتعلق بافعال المكلفين یہ پہلی فصل ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے وہ خطاب نکل گئے جن کا تعلق اعتقادیات سے ہے۔ مثلاً لا اله الله ☆انه هو السميع العليم اور والله خلقكم وما تعملون وغیرہ۔ اور اقتضاء اور تخییر ادوسری فصل ہے اس سے قصص وغیرہ نکل گئے باقی اقتضاء کا معنی ہے طلب اور طلب کبھی فعل کی ہوگی اور کبھی ترک فعل کی ہوگی۔ تو دیکھیں گے کہ ترک کی منع ہے یا نہیں اگر ترک کی منع ہے تو یہ ایجاب ہے لیکن ایجاب اصولِ فقہ والوں کے نزدیک ہے اور فقہ والے اس کو واجب کہتے ہیں۔ اور اگر ترک پر منع نہیں ہے تو یہ اصول فقہ والوں کے نزدیک ندب ہے مگر فقہ والے مستحب کہتے ہیں۔

اور اگر ترک کی طلب ہو تو پھر دیکھیں گے فعل کی نہی ہے یا نہیں اگر فعل کی نہی کی گئی ہے تو یہ اصولیوں کے نزدیک حرمت ہے جبکہ فقہ والوں کے نزدیک حرام ہے۔ اور اگر فعل پر نہی نہیں کی گئی تو اصولیوں کے نزدیک کراہت جبکہ فقہ والوں کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور تخییر اکا مطلب ہے اباحت۔

اس حکم کی تعریف میں اصولیوں اور فقہاءِ کرام کا اختلاف ہے۔ وہ یہ ہے کہ جو اصولی ہیں وہ ایجاب یعنی واجب کرنا، حرام کرنا، مکروہ کرنا اور مباح کرنا وہ ان سب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں۔ یعنی واجب کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے ایسے دوسرے فقہاء یعنی فقہ والے ان کی نسبت مصدر کی طرف کرتے ہیں۔ تو وہ اس کو واجب، حرام، مکروہ، مباح اور مستحب سے بحث کریں گے یعنی اس فعل کا واجب ہونا یا اس فعل کا حرام ہونا وغیرہ۔

علم شرائع سے مراد علم اصول فقہ ہے اور احکام سے مراد خود فقہ ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ علم کلام اصول فقہ اور فقہ پر مبنی کس طرح ہے۔ تو وہ اس طرح ہے کہ فقہ اور اصول فقہ قرآن پاک اور حدیث شریف سے مستنبط ہوتے ہیں۔ اور کلام میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی بحث ہوتی ہے اور قرآن پاک اور حدیث کی اس وقت تک سمجھ ہی نہیں آسکتی جب تک اللہ

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام

علم توحید وصفات ہیں جسے کلام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے وہ کلام جوشکوک کے گہرے اندھیروں اور وہموں کی اندھیریوں سے نجات دینے والا ہے۔

تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفۃ کا علم نہ آجائے تو علم کلام دونوں کا مبنی ہوگیا۔

قولہ واساس قواعد عقائد الاسلام الخ : اساس کا معنی ہے بنیاد۔ قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں کہ جس سے جزئی جزئی کے احکام مستنبط ہوں۔ اور عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ مطلق تصدیق کو بھی کہتے ہیں اور قضیہ کی کوئی تصدیق کرے تو اسے بھی عقیدہ کہتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے قواعد عقائد اسلام کی مثال سمجھنی چاہیے۔ مثلاً قاعدہ کلیہ ہے کہ جمیع نقائص سے اللہ تعالیٰ پاک ہے تو اس قاعدہ سے مستنبط ہونے والے جزئیات عقائد کہلائیں گے۔ مثلاً اللہ لیس بجوھر، لیس بعرض، لیس بجسم، لیس بکاذب وغیرہ وغیرہ تو یہ سب عقیدے ہیں۔ تو اب دلیل یہ ہے کہ ان قواعد عقائد کے دلائل علم کلام میں مذکور ہوتے ہیں تو دلیل دعوی کی اساس ہوتی ہے لہٰذا علم کلام عقائد اسلام کے قواعد کی اساس ٹھہری۔

قولہ ھو علم التوحید والصفات الموسوم الخ : سے ان کی خبر ذکر کی تو چونکہ اس علم کا نام علم التوحید والصفات غیر مشہور تھا اس لئے الموسوم سے اس کا مشہور نام ذکر کرتا ہے کہ وہ علم کلام ہے۔ موسوم وسم سے بنا ہے اور وسم کا معنی ہے علامت تو شئ اپنی علامت سے مشہور ہوتی ہے اس لئے الموسوم کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ اس علم کا مشہور نام علم کلام ہے۔

ایک معمولی سا اعتراض ہوتا ہے کہ الموسوم بالکلام کہا المسمی بالکلام کیوں نہیں کہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر المسمی بالکلام کہہ دیتا تو وہم پڑتا کہ اس کا نام صرف علم کلام ہے کیوں کہ لفظ المسمی نام پر بولتے ہیں حالانکہ علم التوحید والصفات بھی اس کا نام ہے دونوں اس کے نام ہوئے۔

قولہ المنجی عن غیاھب الخ : یہ علم کلام کی صفت ہے غیاھب غیھب کی جمع ہے۔ اور غیھب کا معنی ہے سخت اندھیرا۔ اور شکوک شک کی جمع ہے اور شک کہتے ہیں کہ جس کی دونوں جانبیں برابر ہوں۔ اور ظلمات ظلمۃ کی جمع ہے اس کا معنی ہے مطلق اندھیرا۔ اور اوھام وھم کی جمع ہے کمزور جانب کو کہتے ہیں۔ تو اب معنی ہوگا کہ ایسا علم کلام جو نجات دینے والا ہے سخت اندھیروں، شکوک اور اوھام کے اندھیروں سے۔ یہاں تک ایک وجہ تالیف آگئی کہ جب یہ فن ایسا اعلیٰ تھا تو اس میں ضرور تالیف ہونی چاہیے۔

وان المختصر المسمى بالعقائد للامام قدوة علماء الاسلام نجم الملة و الدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام

اور یہ کہ وہ مختصر رسالہ جسے عقائد کا نام دیا گیا ہے امام علماء کے قائد دین وملت کے ستارے عمر بن محمد نسفی کی ہے، اللہ تعالیٰ ان کے درجات کو دار السلام میں بلند کرے۔

قولہ وان المختصر المسمی الخ : سے دوسری وجہ تالیف بیان کرتا ہے یعنی متن کی تعریف کرتا ہے۔ قولہ لامام الھمام الخ یعنی یہ عقائد ایک امام کے واسطے سے ہے۔ امام مصدر ہے بمعنی مفعول مؤتم یعنی متبوع جیسے کہتے ہیں: امہ ای تبعہ۔ بعض نے کہا ہے کہ امام کا اطلاق واحد پر بھی آتا ہے اور جمع پر بھی آتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: واجعلنا للمتقین اماما○ امام کا حمل نا پر ہے اور نا جمع ہے۔ اور ھمام کا معنی ہے بادشاہ معظم یعنی یہ ماتن علماء کا بادشاہ ہے اور علماء گویا کہ اس کی رعیت ہے اور اس کی بات سب کے نزدیک معتبر اور مقبول ہے یعنی ان پر اس کا حکم نافذ ہوتا ہے۔

قدوۃ کا معنی ہے مقتدی اور پیشوا یعنی وہ علماء اسلام کا مقتدا اور پیشوا ہے۔ نجم الملۃ والدین یہ اس کا لقب ہے باقی ملت کا معنی ہے جمع ہونا یعنی اس پر لوگ جمع ہوتے ہیں۔ اور دین کا معنی اطاعت ہے۔ تو دین کی بھی لوگ اطاعت کرتے ہیں۔

عمر النسفی : عمر بن محمد یہ مصنف کا نام ہے نسفی یہ نسبت ہے نسف سمرقند کے مضافات میں ایک دیہات ہے۔ شیخ عبد العزیز پرھاروی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نبراس میں نسف کا عرض البلد لکھا ہے (عرض البلد کہتے ہیں خط استواء کے شمال یا مغرب سے جتنی دوری کی مقدار ہو اور خط استواء وہ جگہ ہے جہاں دن رات برابر ہوتے ہیں یعنی جہاں چھ مہینے دن اور چھ مہینے رات ہوتی ہے) یہ شہر شمال کی جانب ہے یا جنوب کی جانب ہے۔ تو نسف کا عرض البلد ۳۹ درجہ لکھا ہے۔ (اور طول البلد سمندر کی سطح سے لیا جاتا ہے کہ سمندر سے یہ کتنا بعید ہے چاہے سمندر جس طرف بھی ہو لیکن اکثر مغرب کی جانب لیتے ہیں۔ تو انہوں نے نسف کا طول البلد ۹۸ درجہ نکالا ہے۔ عمر نسفی رحمۃ اللہ علیہ کی پیدائش ۴۶۱ھ ہجری کی ہے اور وفات ۵۳۷ھ ہجری میں ہوئی ہے۔ اور یہ صاحب ھدایہ کا استاد ہے اور زمخشری کا ہم عصر ہے۔ اس کے متعلق مشہور ہے کہ یہ ایک دفعہ زمخشری کے دروازے پر گیا اور دستک دی تو زمخشری نے کہا: کون ہے؟ تو جواب دیا کہ عمر ہوں تو زمخشری نے کہا: انصرف! تو اس نے کہا: عمر لاینصرف تو زمخشری نے کہا: اذا نکر صرف تو پھر وہ واپس چلا گیا (مطلب ہے کہ تمہیں میں نہیں جانتا لہٰذا تمہیں چلا جانا چاہیے) تو یہ واقعہ اس کی طرف منسوب ہے باقی یہ مجتہد گذرا ہے کچھ لوگوں کا مغالطہ ہوا کہ صاحب کنز اور صاحب مدارک اور صاحب عقائد ایک ہی نسفی ہے یعنی ان سب کا مصنف ایک ہی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یہ اور نسفی ہے اور کنز والا نسفی اور ہے اور مدارک والا نسفی اور ہے یہ تینوں حنفی المذہب اور یہ نسف اس کے علاقے میں ہے۔

يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد و درر الفوائد فى ضمن فصول هى للدين قواعد و اصول و اثناء نصوص هى لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل

اس فن کے چمک دار اور فائدوں کے یکتا موتیوں پر مشتمل ہے، چند فصلوں کے ضمن میں، یہ موتی دین کے قواعد، اصول ہیں جو نصوص کے اندر بیان کئے گئے ہیں۔ جو نصوص یقین کے جواہر اور نگینے ہیں انتہائی کانٹ چھانٹ اور جہاں تک ممکن تھا وہاں تک نظم وترتیب کے ساتھ (درج کئے گئے ہیں) تو میں نے ارادہ کرلیا کہ میں اس کی ایسی شرح لکھوں جو اس کے مجمل

قوله ويشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد الخ: یشتمل ان المختصر میں ان کی خبر ہے۔ غرر، غرۃ کی جمع ہے جس کا معنی رائج اور مشہور ہے۔ فرائد فریدۃ کی جمع ہے اور فریدہ اس موتی کو کہتے ہیں جو صدف میں اکیلا ہو کیوں کہ وہ بڑا ہوتا ہے اور درر، درۃ کی جمع ہے اور اس کا معنی بھی موتی ہے۔ اور فوائد فائدہ کی جمع ہے اور اضافت مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے یعنی ایسے فوائد جو موتیوں کی طرح ہیں اس فن سے اب معنی ہوگا یہ عقائد مشتمل ہیں اوپر موتیوں کے اور مشتمل ہیں اوپر ایسے فوائد کے جو موتیوں کی طرح عمدہ ہیں اور وہ غرر، درر جو ہیں اس فن سے۔ یاد رہے کہ فائدہ مال کا بھی ہوتا ہے اور علم کا بھی ہوتا ہے۔

قوله فى ضمن فصول هى الخ: فى ضمن غرر الفرائد سے حال ہے یعنی حال ہونے غرر اور درر کے کہ وہ ثابت ہیں فصول کے ضمن میں۔ یعنی وہ اہم اور واضح مسائل جو فرائد اور درر کی طرح ہیں تو فصول کے ضمن میں واقع ہیں۔ (یعنی علیحدہ علیحدہ فصلوں میں مذکور ہوں گے)۔

فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں کہ جس کا ماقبل اور مابعد کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو بلکہ وہ علیحدہ اور مستقل ہو۔ ھی ضمیر کا مرجع فصول ہے یعنی وہ فصول دین کیلئے قواعد اور اصول ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان فصول میں دین کے قواعد اور اصول مذکور ہیں۔

قولـه واثـنـاء نـصـوص الـخ: اس کا عطف ضمن پر ہے حال یعنی وہ حال ہونے غرر اور درر کے وہ ثابت ہیں درمیان نصوص کے۔

نصوص نص کی جمع ہے اس سے مراد قرآن اور حدیث شریف نہیں اس سے مراد واضح عبارات ہیں اور ھی ضمیر کا مرجع نصوص ہے یعنی وہ نصوص یقین کیلئے جوہر ہیں اور فصوص ہیں۔ اور فصوص فص کی جمع ہے بمعنی نگینہ۔ یعنی وہ نصوص فصوص ایسے ہیں کہ ان سے یقین مزین ہوتا ہے۔

مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته و يظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح وتنبيه على المرام فى توضيح و تحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد و

مقامات کی تفصیل کرے، اس کے مغلق مقامات کی وضاحت کردے، اس کے اندر لپٹے ہوئے معانی کو بھی بیان کرے اور اس کے چھپے ہوئے مفہوموں کو ظاہر کرے ساتھ ہی کلام کی توجیہ تنقیح کے اندر اور وضاحت کرتے ہوئے مقصد پر تنبیہ اور تقریر کے بعد مسائل کی تحقیق اور تحریر کے بعد دلائل کی باریک بینی سے تحقیق اور تمہید کے بعد مقاصد کی تفسیر (بھی کی جائے گی)

قوله مع غاية من التنقيح الخ: مع غاية يشتمل کی ضمیر (جو عقائد کی طرف راجع ہے) سے حال ہے۔ یعنی حال ہونے اس کتاب کے کہ وہ ملتبس ہے ساتھ غایۃ تنقیح کے اور غایت تہذیب کے۔ تنقیح کہتے مقصود کو حشو سے مجرد کرنے اور تہذیب کا معنی اصلاح ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ اس متن میں صرف مقصود کو ذکر کیا گیا ہے اس میں حشو نہیں اور اس میں انتہائی درجہ کی تہذیب اور اصلاح ہے۔

تنظیم کا معنی الفاظ فصیحہ کی ترکیب اور ترتیب ہے: وضع الشىء فى مرتبته۔ یعنی شئ کو اس کی اپنی جگہ پر رکھنا۔ اب مطلب ہوگا اس متن میں تہذیب اور تنقیح کے علاوہ الفاظ فصیحہ کی ترکیب اور ترتیب بھی ہوگی۔ یعنی ہر مسئلے کو اس کے مقام کے مناسب ذکر کیا جائے گا۔ یہاں تک دوسری وجہ تالیف آ گئی۔

فحاولت ان اشرحه الخ: اس کی شرط محذوف ہے یعنی لما كان كذالك یعنی جب متن اتنا اچھا تھا تو میں نے اس کی شرح کرنے کا قصد کیا ایسی شرح جو متن کی مجملات کی تفصیل کرے اور اس کے مشکلات کو حل کرے اور اس کے مخفیات کو بکھیر دے اور اس کی پوشیدگی کو ظاہر کردے۔

قولـه مع توجيـه الـخ: یہ اشرح کی ضمیر سے حال ہے یعنی میرے اس حال میں کہ میں کلام کی توجیہ کرنے کے ساتھ ملتبس ہوں۔ یعنی ماتن پر جہاں اعتراض ہوتا ہوگا تو وہاں میں جواب واضح عبارت میں دوں گا۔

وتـنـبـيـه عـلـى الـمـرام الـخ: اس کا عطف توجیہ پر ہے، مطلب ہوگا حال شرح کرنے میرے کے جہاں ماتن مقصود کی طرف اشارہ کرے گا تو میں وہاں اس مسئلے کو واضح عبارت میں ذکر کروں گا۔

وتحقيق للمسائل غب تقرير الخ: غب اور اثر دونوں کا معنی بعد ہے ساری عبارت کا مطلب یہ ہے کہ میں پہلے مسئلہ کی تقریر کروں گا اور تقریر کے بعد میں مسائل پر دلائل دوں گا اور دلائل ذکر کرنے کے بعد دلائل پر دلائل دوں گا۔

تـدقـيـق: دلیل پر دلیل دینے کا نام ہے اور مقاصد کے ذکر کرنے سے پہلے میں چند تمہیدی مقدمے ذکر کروں گا اور میری شرح حشو سے تو مجرد ہوگی لیکن اس میں فوائد کثیر ہوں گے۔

وتکثیر للفوائد مع تجرید طاویا کشح المقال عن الاطالة و الاملالْ ومتجافیا عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال واللہ الهادی الی سبیل الرشاد والمسئول لنیل العصمة والسداد وهو حسبی ونعم الوکیل ○اعلم ان الاحکام الشرعیة منها ما یتعلق بکیفیة العمل و تسمی فرعیة و عملیة و منها ما یتعلق بالاعتقاد وتسمی اصلیة و

بہت سارے فائدے ہوں گے مگر ساتھ ہی زائد عبارت سے خالی، میرا حال اس تحریر میں بات کو لمبا کرنے اور پریشان کن انداز سے لپیٹنے والا، درمیانہ روی کی دونوں طرفوں یعنی لمبا کرنا، بہت مختصر کرنا اور خلل میں ڈالنے سے الگ رہنے والا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ ہی ہدایت کے راہ کی راہنمائی فرمانے والا ہے، اور وہی ہے جس سے حفاظت و پاک دامنی اور سیدھے رہنے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہ مجھے کافی اور بہترین کارساز ہے☆ جان لو کہ احکام شرعیہ میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق عمل کی کیفیت کے ساتھ ہے اور اسے فرعی اور عملی کہا جاتا ہے، اور بعض ان سے وہ ہیں جن کا تعلق اعتقاد و عقیدہ سے ہے۔

طاویا کشح المقال الخ: یہ بھی اشرح کی ضمیر سے حال ہے یعنی حال ہونے میرے کے کہ میں لپیٹنے والا ہوں گا بات کے پہلو کو درازگی اور پریشانی سے اور درآں حالیکہ کنارہ کرنے والا ہوں گا میں دو طرفوں اقتصاد کی سے وہ دو طرفیں جو اطناب اور اضلال ہیں۔ اقتصاد کا معنیٰ ہے میانہ روی۔ یعنی کلام کو بہت لمبا کرنا یا کلام اتنی مختصر کرنا کہ مخل لفہم ہو میں ان سے کنارہ کشی کر کے میانہ روی اختیار کروں گا میں بات مختصر اور واضح کروں گا نہ لمبی ہوگی کہ ملال میں ڈالے۔ اور نہ اتنی مختصر کہ بات سمجھ نہ آئے۔

واللہ الهادی الخ: سے دعا مانگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دینے والا ہے سیدھے راستے کی اور اللہ تعالیٰ سے سوال ہے، واسطے پہنچنے اصابت کے اور وہی اللہ تعالیٰ کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

قوله اعلم ان الاحکام الشریعة الخ: یہ کتاب (یعنی شرح عقائد) عقائد کی شرح ہے اور عقائد ایک متن ہے اور عقائد علم کلام ہے۔ تو اب شارح اعلم سے علم کی تقسیم کرے گا جس سے علم کلام کی تعریف معلوم ہو جائے گی۔ کیوں کہ شارع فی العلم کیلئے تین چیزوں کا یعنی تعریف علم، موضوع علم، اور غرض علم کا جاننا ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ یہ تقسیم بعد میں آنے والے اعتراض و جواب کیلئے تمہید ہوگی تو شارح نے کہا: الاحکام الشریعة تو احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کا معنیٰ نسبۃ ہے۔ نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ ایجابی یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ہو اور سلبی یہ ہے کہ محمول کی نفی موضوع سے ہو۔ تو نسبت ایجابی ہو یا سلبی ہو اس کی دو قسمیں ہیں کبھی تو وہ نسبت شرعی ہوگی جیسے: الصلوۃ واجبة اور کبھی نسبت غیر شرعی ہوگی۔ تو کہتا ہے کہ نسبت شرعی کا اگر تعلق ہو کیفیت عمل کے ساتھ تو یہ نسبت فرعی و عملی ہے جیسے الصلوۃ واجبة۔ یہاں نسبت کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے کہ نماز واجب ہے یا فرض ہے تو یہ فرض، یا وجوب، یا ندب، یا صحت و فساد یہ کیفیات

اعتقادیة و العلم المتعلق بالاولی یسمی علم الشرائع و الاحکام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولایسبق الفهم عند اطلاق الاحکام الا الیها و بالثانیة علم التوحید و الصفات لما ان ذالك اشهر مباحثه و اشرف مقاصده وقد کانت الاوائل من الصحابة و التابعین رضوان اللہ تعالی علیهم اجمعین لصفاء

انہیں اصلی اور اعتقادی کہا جاتا ہے، وہ علم جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے، اسے علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے اس لئے کہ ان کو حاصل نہیں کیا جاتا مگر شریعت کی وجہ سے اور عقل سمجھ آگے اس کی طرف ہی بڑھتے ہیں جب احکام کو مطلق ذکر کیا جائے، اور دوسرے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے اس لئے کہ توحید و صفات کا علم اس علم کے مشہور ترین بحثوں اور افضل ترین مباحث میں سے ہے، اور پہلے پہلے لوگ یعنی صحابہ اور تابعین اللہ تعالیٰ کی رضامندی ان سب پر ہو نبی

ہیں الصلوۃ عمل ہے۔ اور اگر نسبت شرعی کا تعلق اعتقاد سے ہو تو یہ نسبۃ اعتقادی اصلی ہے جیسے: اللہ واحد۔ یہاں تک تو احکام کی تقسیم آئی۔ اب علم کی تقسیم کرتا ہے کہ وہ احکام جن کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے ان احکام کا علم علم الشرائع والاحکام ہے اور وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے ان احکام کا علم، علم التوحید والصفات ہے۔ یعنی علم کلام ہے تو اس تقسیم سے علم کلام کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے ان احکام کا علم، علم کلام ہے۔

لما انها لا تستفاد الخ: سے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کرے گا تو کہتا ہے کہ علم الشرائع والاحکام کو علم الشرائع اس لئے کہتے ہیں کہ شرائع کا معنیٰ ہے: جو شریعت سے ماخوذ ہو تو وہ احکام جن کا تعلق کیفیت عمل سے ہے وہ بھی شریعت سے مستفاد و ماخوذ ہوتے ہیں۔ باقی اس کو علم الاحکام اس لئے کہتے ہیں کہ جب احکام کو مطلق ذکر کیا جائے اور ساتھ کوئی قید نہ لگائی جائے تو اس سے مراد علم کلام ہی ہوتا ہے۔

لما ان ذلك اشهر الخ: سے علم التوحید والصفات کی وجہ تسمیہ بیان کرتا ہے کہ علم کلام کو علم التوحید والصفات اس لئے نہیں کہتے ہیں کہ اس میں توحید و صفات کی ہی بحث ہوتی ہے اور کسی شیَ کی بحث نہیں ہوتی ہے حالانکہ ان کے سوا اور بھی بحث ہوتی ہے مثلاً حشر، نشر، دوزخ اور جنت وغیرہ بلکہ اس کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ علم کلام میں جتنی بحثیں ہیں سب سے مشہور و اشرف بحثیں یہی دو ہیں۔ یعنی توحید و صفات اور شیَ کا نام یعنی کل کا نام اس کے اشرف و اشہر اجزاء کے نام پر رکھا جاتا ہے جیسے: چائے میں دودھ، پانی، چینی اور چائے ہوتی ہے لیکن چونکہ چائے (یعنی پتی) اس کے اجزاء سے اشرف و اشہر جزءِ مقصود ہے اس لئے کل کا نام بھی چائے رکھ دیا۔ یہاں تک تمہید اور علم کی تقسیم آگئی۔

قد کانت الاوائل الخ: سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام نہ تو صحابہ کرام علیہم الرضوان کے زمانہ میں تھا اور نہ تابعین کے زمانے میں تھا تو علم کلام بدعت ہوا اور بدعت تو بری ہوتی۔ ہے تو پھر اتن...نہ

عقائد هم ببركة صحبة النبی صلی الله علیه وسلم و قرب العهد بزمانه و لقلة الوقائع و الاختلافات وتمكنهم من المراجعة الی الثقات مستغنین عن تدوین العلمَین وترتیبهما ابوابا و فصولا و تقریر مقاصد هما فروعا و اصولا الی ان حدثت الفتن بین المسلمین والبغی علی ائمة الدین وظهر اختلاف الآراء و المیل الی البدع و الاهواء و كثرت الفتاوی و الواقعات و الرجوع الی العلماء فی

کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی وجہ سے اور ان کے زمانہ نبی صلی علیہ وسلم سے قریب تر ہونے کی وجہ سے اپنے عقائد کی صفائی اور واقعات واختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے اور انہیں مضبوط اور اجل علماء واصحاب کی طرف رجوع کی قدرت حاصل ہونے کی وجہ سے وہ ان علموں کی تدوین وتالیف، بابوں اور فصلوں میں ترتیب، اس کے مقاصد کی فروع اور اصول کے حوالہ سے تقریر کرنے سے بے نیاز تھے۔ حتی کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے ظاہر ہوئے اور ائمۂ دین کے خلاف بغاوت و سرکشی پیدا ہوئی اور آراء میں اختلاف ہوا بدعتوں اور خواہشات کی طرف میلان ہوا، اہم اور ضروری امور میں فتوے، واقعات اور علماء کی طرف رجوع کثیر ہوا، تو علماء

برائی میں کتاب کیوں لکھی ہے۔ اور بعض علماء نے تو یہاں تک کہا ہے کہ علم کلام پڑھنے اور پڑھانے والے کے پیچھے نماز ہی نہیں ہوتی۔

جواب دیا کہ بے شک علم کلام نہ تو صحابہ کرام علیہم الرضوان کے زمانے میں تھا اور نہ تابعین کے زمانے میں تھا لیکن ان کے زمانے میں نہ ہونے کی اور وجہ ہے یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ اس علم کو برا جانتے تھے بلکہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اس علم کی ضرورت نہ تھی اور عدم ضرورت کی کئی وجوہ ہیں۔

قوله ببركة صحبة النبي (صلی اللہ علیہ وسلم) **الخ:** سے بتاتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم الرضوان کو تو اس لئے ضرورت نہ تھی کہ ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل تھی اور اس صحبۃ کی برکت سے ان کو ضرورت نہ تھی باقی تابعین کو اس لئے ضرورت نہ تھی کہ ان کا زمانہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک کے قریب تھا تو قریب میں بھی برکت پہنچ گئی۔

ولقلة الوقائع والاختلافات الخ: سے دوسری وجہ بیان کرتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم الرضوان اور تابعین کے زمانے میں اختلافات کم تھے۔ کیوں کہ مسائل وہاں زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ جہاں معاملات زیادہ ہوں اور مال اور دولت زیادہ ہو کیوں کہ مال ودولت زیادہ ہوں تو مسائل بھی زیادہ ہو جاتے ہیں۔ (مثلا سود وغیرہ) اور صحابہ تابعین کو مال ودولت کی پرواہ نہ تھی وہ ہر وقت عبادت کرتے تھے اس لئے مسائل اور اختلافات نہیں پیدا ہوئے تھے۔ اور اگر کوئی مسئلہ پیدا ہو ہی

المهمات فاشتغلوا بالنظر و الاستدلال و الاجتهاد والاستنباط وتمهید القواعد و الاصول و ترتیب الابواب و الفصول و تكثیر المسائل بادلتها و ایراد الشبه باجوبتها و تعیین الاوضاع و الاصطلاحات وتبیین المذاهب و الاختلاف و سموا ما یفید معرفة

غور وفکر، دلائل کے حصول اور اجتہاد میں مشغول ہوئے اور قواعد واصول کی تمہید، ابواب وفصول کی ترتیب اور مسائل کو ان کی دلیلوں کے ساتھ اور شبہات کو ان کے جوابوں کے ساتھ بیان کرنے لگے۔

جانا تو اس وقت مستند وثقات لوگ موجود تھے جن کی طرف وہ براہ راست رجوع کر لیتے تھے۔ اس لئے ان کو علم کلام کی تدوین کی ضرورت نہ پڑی اور نہ اس کی ترتیب کی ضرورت پڑی کہ اس میں باب اور فصلیں بناتے اور نہ مقاصد کی تقریر کی ضرورت پڑی کہ یہ مقاصد فروع ہیں۔ اور یہ مقاصد احوال ہیں باقی علمین سے مراد علم کلام اور علم شرائع والاحکام ہے۔

قوله الی ان حدثت الفتن الخ: سے بتاتا ہے کہ پھر ہمیں کیوں علم کلام کی ضرورت پڑی تو کہتا ہے کہ اس لئے کہ جیسے جیسے صحابہ وتابعین کا زمانہ دور ہوتا گیا مسلمانوں میں فتنے پیدا ہونے شروع ہو گئے اور باغی لوگ یعنی معتزلہ ائمہ دین پر غالب ہو گئے اور مختلف آراء کا ظہور ہونے لگا باقی فتنوں کا ظہور اور اختلاف آراء کا ظہور اس طرح ہوا کہ پہلے اسلام محدود تھا پھر جیسے جیسے زمانہ آتا گیا اسلام بڑھتا گیا یہاں تک کہ حکماءِ یونان تک اسلام پہنچا اور انہوں نے اسلام کو قبول کر لیا تو چونکہ وہ فلسفہ کے ماہر تھے انہوں نے کئی مسائل شرع کو مسائل فلسفہ کے خلاف ومعارض پایا تو اختلاف شروع ہو گیا اور ہر کوئی مختلف آرائیں قائم کرنے لگا اور لوگوں کا میلان بدعتوں کی طرف شروع ہو گیا اور فتوے کثیر ہو گئے۔ اور علماء کی طرف رجوع بھی کثیر ہو گیا۔

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال الخ: تو جب علماء نے حالات کو دیکھا وہ نظر واستدلال میں مشغول ہو گئے۔ نظر و استدلال سے مراد یا علم منطق ہے اور یا علم کلام ہے اور الاجتهاد و الاستنباط سے مراد علم الشرائع والاحکام ہے۔ یعنی علماء نے علم کلام اور علم الشرائع والاحکام کی تدوین کی اور قواعد واصول مقرر کئے کہ مثلا الامر للوجوب اور فصول میں ترتیب دی تاکہ مسئلہ تلاش کرنے میں مشکل پیش نہ آئے پھر کتابوں میں (یعنی علم الشرائع والاحکام کی کتابوں میں) کثیر مسائل اور ان کے دلائل ذکر کئے۔ اور اسی طرح جو اس وقت اعتراض ہوئے تھے یا ہونے کا امکان تھا ان سب کے جواب ذکر کئے اور اوضاع اور اصطلاحات کو متعین کیا۔ (اوضاع واصطلاحات کا ایک معنی ہے) کہ مثلا عام کی یہ تعریف ہے اور وضعوں اور اصطلاحات کی تعیین (کونسے قاعدے اور ضابطے ہونے چاہئیں)، مذاہب اور ان کے اختلاف کو بیان کرنا اور خاص کی یہ تعریف ہے اور اسی طرح مذاہب اور اختلافات کو بھی بیان کیا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے تاکہ ہر ایک کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

الاحکام العملیة عن ادلتها التفصیلیة بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فی افادتها الاحکام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصیلیة بالکلام لان عنوان مباحثه کان قولهم الکلام فی کذا وکذا ولان مسئلة الکلام کانت اشهر مباحثه واکثرها نزاعا وجدالا حتی ان بعض المتغلبة قتل کثیرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه یورث قدرة علی الکلام فی تحقیق الشرعیات

شروع ہوئے اور انہوں نے جو احکامِ عملیہ کی پہچان کا فائدہ ان کی تفصیلی دلیلوں سے دیتا تھا اس کا نام اصولِ فقہ رکھا اور جو عقائد کی پہچان ان کی تفصیلی دلیلوں سے دیتا تھا اس علم کا نام کلام رکھ دیا کیوں کہ اس کی بحثوں کا عنوان ان کا یہ قول ہوتا تھا ''اس اس مسئلہ میں کلام ہے،، (یعنی عذابِ قبر کے مسئلہ میں کلام ہے یا آخرت میں اٹھنے کے مسئلہ میں کلام ہے) اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس کے مشہور ترین مباحث میں سے تھا اور اسی مسئلہ میں نزاع اور جھگڑا کھڑا ہوتا تھا حتی کہ بعض غلبہ والے لوگوں نے بہت سارے اہل حق کو قتل کر دیا محض اس لئے کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے اور اس لئے کہ یہ علم شرعی

وسموا ما یفید الخ : چونکہ ماقبل اعلم کے بعد بتایا تھا کہ بعض احکام کیفیت عمل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ تو ان احکام کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام ہے۔ اب یہاں سے شارح اس علم کی تقسیم کرتے ہیں۔ کہ وہ احکام عملیہ جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔ جو چیز ان کی معرفت کا فائدہ دے اس کو علم فقہ کہتے ہیں۔ مثلا: الصلوة واجبة یہ فقہ سے معلوم ہوتا: لانها مامورة بها وکل مامور فهو واجب تو نتیجہ آئے گا: الصلوة واجبة۔

قسم دوم یہ کہ ادلہ کے احوال کی معرفت کا جو چیز اجمالا فائدہ دے اسے اصول فقہ کہتے ہیں۔ جیسے: الامــــــر للوجوب النهی للتحریم۔ تو انکی معرفت کا بوجہ اصول فقہ کے اجمالا فائدہ حاصل ہے۔

ومعرفة العقائد الخ : ماقبل کہا تھا کہ وہ احکام جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام علم التوحید والصفات ہے۔ تو یہاں سے بھی اسی علم کا ذکر کیا صرف تعبیر میں فرق ہے کہ کہا: عقائد جو کہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں ان کی معرفت کا جو فائدہ دے اس کا نام علم کلام ہے۔

لان عنـوان الـخ : چونکہ معہود علم کا نام کلام رکھا ہے تو اس کے متعدد وجوہ بیان کرتا ہے۔ تو پہلی وجہ تو یہاں سے بیان کر دی کہ اس کا نام علم کلام اس لئے ہے کہ جو اس علم کے مباحث ہیں۔ کلام ان کا عنوان ہے مثلا: الکلام فی عذاب القبر۔ الکلام فی المعاد وغیرہ تو اس مناسبت سے اس علم کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

ولان مسـئلة الـخ : سے دوسری وجہ بیان کرتا ہے کہ علم کلام کو علم کلام اس لئے کہتے ہیں کہ جو مسئلہ کلام (قرآن) ہے اس علم کی اشہر مباحث سے ہے اور از روئے نزاع اور جدال کے بہت زیادہ ہے حتی کہ بعض متغلبہ (وہ لوگ جو جمہور

والزام الخصوم کالمنطق للفلاسفة ولانه اول مایجب من العلوم التی انما تعلم وتتعلم بالکلام فاطلق علیه هذا الاسم لذالك ثم خص به ولم یطلق علی غیره تمیزا ولانه انما یتحقق بالمباحثة وادارة الکلام من الجانبین وغیره قد یتحقق بمطالعة الکتب والتامل ولانه اکثر العلوم نزاعا وخلافا فیشتد افتقاره الی الکلام مع المخالفین ولانه لقوة ادلته صار کانه هوالکلام دون ما عداه من العلوم

امور کی تحقیق میں کلام پر اور دشمن کو الزام دینے میں قدرت عطا کرتا ہے جیسے منطق فلسفیوں کے لئے ہے اور اس لئے بھی کہ علوم میں سے سب سے پہلا علم (جس کا سیکھنا اور سیکھانا) واجب ہے وہ علم کلام ہے کیونکہ کہ تعلیم و تعلم کلام کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اس طرح اس علم پر یہ نام بولا گیا پھر اسے اس کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا تا کہ یہ ممتاز رہے، اور اس لئے بھی کہ اس علم کا تحقق ایک دوسرے سے بحث کے ساتھ اور دونوں جانب سے کلام گھمانے (تکرار کرنے) وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے، اور کبھی یہ علم کتب کا مطالعہ کرنے اور غور و فکر کے ساتھ حاصل و ثابت ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس علم میں سب علوم سے زیادہ اختلاف اور جھگڑا ہوتا ہے اس کی احتیاج

لوگوں کی رضاء کے مخالف طور پر اعلی عہدہ پر فائز ہوں) نے اہل حق کو کثیر تعداد میں قتل کیا محض اس خاطر کہ انہوں نے خلق قرآن کا قول نہیں کیا تو اس اکثریة اور اشہریة کی وجہ سے یہ علم مسمی بالکلام ہوا۔

ولانه الخ : سے تیسری وجہ ذکر کرتا ہے کہ اسے علم کلام اسلئے کہتے ہیں کہ شرعیات کی تحقیق اور خصوم کو الزام دینے میں یہ علم، کلام پر قدرت بخشتا ہے جیسے منطق مسائل فلسفہ میں فلاسفہ کو قدرة علی الکلام دیتی ہے تو اس بناء پر یہ علم مسمی بالکلام ہوا۔

ولانه اول ما الخ : سے وجہِ رابع بیان کرتا ہے کہ اس کو کلام اس لئے کہتے ہیں جو علوم کلام (بولنے) سے پڑھے پڑھائے جاتے ہیں ان سے پہلا یہی علم ہے تو چونکہ یہ علم بھی کلام یعنی بولنے سے پڑھا پڑھا جاتا ہے تو اس وجہ سے اس کو کلام کہنے لگے تو اگرچہ دیگر علوم بھی کلام سے پڑھے پڑھائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ نام اس کے سوا کسی اور دوسرے کا نہیں اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا تا کہ امتیاز رہے۔

ولانـه انـمـا الـخ : سے پانچویں وجہ ذکر کرتا ہے کہ اس لئے اسے کلام کہتے ہیں کہ بعض علوم ایسے ہیں جو تامل اور مطالعہ کتب سے آجاتے ہیں۔ لیکن یہ علم ماسوا مباحثہ کے اور ادارة یعنی پھیرنے کلام کے جانبین سے نہیں آسکتا تو جب اس میں مباحثہ اور ادارة کلام من الجانبین ہو تو پھر اس علم کا حصول ہوگا تو اس لئے اسے علم کلام کہا۔

كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المويد اكثر ها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهوالجرح وهذ اهو كلام القدماء ومعظم خلافياته

مخالفوں کے ساتھ کلام کرنے اوران کارد کرنے کی طرف زیادہ ہوگئی اوراس لئے کہ اس کی دلیلیں قوی ہونے کی وجہ سے یہ علم ایسا ہوگیا کہ گویا یہ خود کلام ہے اوراس کے سوا علوم کلام نہیں ہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے جوزیادہ قوی کلام ہو اسے کہا جاتا ہے" یہ ہے کلام،، اوراس لئے کہ اس کی بنیاد ان دلائل پر ہونے سے جو دلائل قطعی ہیں اوران میں اکثر کو دلائل سمعیہ سے قوت وتائید حاصل ہے۔ یہ علم دلوں میں بہت زیادہ اثر انداز ہونے والا اور دل میں گھر کر لینے والا ہوگیا۔ اس کا نام" کلام،، جو" کلم،، مشتق ہے، رکھا گیا اس لئے کہ کلم کا معنی زخمی کرنا ہے، یہ وہ کلام ہے جو پہلے لوگوں کا ہے اور یہ

ولانه اكثر العلوم الخ: سے چھٹی وجہ یہ ہے کہ مسمی بالکلام اس لئے ہے کہ دیگر علوم کی نظر سے اس میں نزاع اوراختلاف زیادہ ہے تو جہاں نزاع اوراختلاف زیادہ ہو وہاں کلام کی بھی زیادہ ضرورت ہوتی ہے تو پھر زیادہ ضرورت کلام کی وجہ سے یہ موسوم بالکلام ہوا۔

او لانه لقوة الخ: سے ساتویں وجہ یہ کہ مسمی بالکلام اس لئے ہے کہ اس علم کے دلائل قولی ہیں اورقولی دلائل بھی کلام ہی ہیں تو گویا کہ یہ علم محض کلام ہے بخلاف دوسرے علوم کے۔ آگے مثال پیش کردی کہ دو کلام ہوں ان میں سے ایک اقوی ہو تو اقوی من الکلامین کو کہتے ہیں کہ هذا هو الكلام تو اس بناء پر مسمی بالکلام کیا ہے۔

ولانه لابتناء ه الخ: سے آٹھویں وجہ بیان کرتا ہے کہ ایک علم کلام کی بناء دلائل قطعیہ پر ہے اوردوسرا یہ کہ دلائل سمعیہ کے مؤید اکثر دلائل قطعیہ ہوتے ہیں (یعنی کتاب، سنت اوراجماع) سے تو پھر یہ علم تاثیر فی القلب کی رو سے اشد ہوا اس کا نام اس لئے کلام رکھ دیا۔ اور یہ کلام کلم سے مشتق ہے اور کلم کا معنی جرح یعنی زخم ہے اور زخم کی تاثیر ہوتی ہے تو اس شدت تاثیر کی وجہ سے اس کا نام کلام رکھا تو یہ ایک وجہ تاثیر کے لحاظ سے ہے اور باقی معنی کے لحاظ سے ہیں۔

وهذا هو الكلام الخ: چونکہ ایک علم کلام متقدمین کا ہے اورایک متاخرین کا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے ابھی جس کلام میں بحث کرنی ہے یہ قدماء کا کلام ہے۔

ومعظم خلافياته الخ: سے شارح صاحب کہتے ہیں کہ قدماء کے کثیر اختلافات فرق مسلمین کے ساتھ تھے (یعنی جو اپنے آپ کو مسلمان کہلاتے ہوں یہ الگ بات ہے کہ مسلمان ہوں یا نہ ہوں) بالخصوص معتزلہ کے ساتھ کیوں کہ اسلامی فرقوں سے بڑے اختلافات خصوصا فرقہ معتزلہ کے بڑے اختلافات (کا حل) ہے۔ اس لئے کہ یہ سب فرقوں میں پہلا فرقہ ہے جس نے قرآن وسنت کے وارد شدہ عقائد میں جن پر صحابہ کرام کی ایک جماعت کا اعتقادی عمل تھا

مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى باب العقائد وذالك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله و يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر يثبت المنزلة بين المنزلين فقال الحسن قداعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل

اس میں اختلاف کی بنیادیں رکھیں، اوراس اختلاف واعتزال کی وجہ یہ بنی کہ ان کا سرغنہ واصل بن عطا تھا جو حسن بصری رحمہ اللہ تعالی کی مجلس سے الگ ہوگیا اور وہ تقریر کرتا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ مومن نہیں ہے۔ اور نہ کافر ہے، وہ ایمان وکفر کے درمیان تیسرے مقام کو ثابت کرتا تھا حسن بصری نے فرمایا، (واصل بن عطا) ہم سے الگ ہوگیا اسی وجہ سے ان کا نام معتزلہ (الگ ہونے والا گروہ) رکھ دیا گیا اور وہ خود اپنا نام عدل وتوحید والے رکھتے تھے۔

معتزلہ تمام فرق سے پہلا فرقہ ہے جس نے اختلافات کی بنیاد رکھی جس چیز کیلئے ظاہر سنت وارد ہو وہاں اختلاف کر کے سنت کی تاویل کر دیتے اور ظاہر معنی مراد نہ لیتے اور صحابہ کرام علیھم الرضوان کا جریان جس چیز پر باب عقائد میں تھا اس میں بھی اختلاف کر بیٹھتے اور کہتے کہ صحابہ کا اس سے فلاں مطلب تھا۔

وذلك لان الخ: سے بتادیا کہ یہ اختلاف ان سے اس لئے ہوا کہ معتزلہ کا سردار واصل بن عطاء تھا اور یہ حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ کا شاگرد تھا۔ ایک دن حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ کی مجلس میں بیٹھا تھا آپ نے فرمایا: کہ مرتکب کبیرہ گناہ گار ہے لیکن ہے وہ مومن۔ تو واصل بن عطاء نے وہاں کہا: کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ کفر اور اسلام کے درمیان واسطہ نکال کر دور ہوگیا تو حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا کہ قد اعتزل عنا۔ یعنی وہ ہم سے دور ہوگیا۔ تو اعتزال کی مناسبت سے معتزلہ کا نام معتزلہ ہوگیا اسی لئے اس کے پیروکاروں کو معتزلہ کہتے ہیں۔ استاذِ محترم نے فرمایا: حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ مشائخ چشت اہل بہشت سے ایک شیخ ہیں۔ حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ کی حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہہ الکریم سے بھی ملاقات ہوئی ہے اور بھی بہت فضائل ہیں۔

وهم سموا الخ: سے شارح فرماتا ہے کہ معتزلہ نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے۔ اصحاب العدل تو اس لئے کہ مطیع کو ثواب اور عاصی کو عقاب دینا اللہ تعالی پر واجب مانتے ہیں۔ تو ایسا طریقہ عدل ہے جس کی بناء پر اصحاب کیونکہ وہ اس بات کے قائل تھے اللہ تعالی پر فرمان بردار کو ثواب دینا اور نافرمان کو عذاب دینا واجب ہے، اور صفات قدیمہ کی اللہ تعالی سے نفی کرتے تھے، پھر یہ لوگ کلام میں بہت دور نکل گئے اور بہت سارے اصول واحکام میں فلاسفیوں کے

والتوحید لقولهم بوجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی علی الله تعالیٰ ونفی الصفات القدیمة عنه ثم انهم توغلوا فی علم الکلام وتشبثوا باذیال الفلاسفة فی کثیر من الاصول والاحکام وشاع مذهبهم فیما بین الناس الی ان قال الشیخ ابو الحسن الاشعری لاستاذه ابی علی الجبائی ما تقول فی ثلاثة اخوة مات احدهم مطیعا الآخر عاصیا والثالث صغیرا فقال ان الاول یثاب فی الجنة والثانی یعاقب بالنار والثالث لایثاب ولایعاقب فقال الاشعری فان قال الثالث یارب لم امتنی صغیرا وما

دامن سے چمٹ گئے، اوران کا مذہب لوگوں میں پھیل گیا یہاں تک کہ کہا: شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے ''آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں: ان میں ایک اطاعت گزار مرا دوسرا گناہگار اور تیسرا بچپن میں،، تو اس نے کہا: ''پہلے کو جنت میں ثواب عطا ہوگا اور دوسرے کو آگ میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرا نہ ثواب پائے گا نہ عذاب دیا جائے گا،، اس کے جواب میں اشعری نے فرمایا: ''تو اگر تیسرے نے کہا: یارب! تو نے

العدل کہلانے لگے۔ اور اصحاب التوحید اس لئے کہ معتزلہ صفاتِ باری کے منکر ہیں کہ اللہ تعالی کی صفات قدیمہ نہیں ہیں کیوں کہ اگر صفات بھی مانیں تو وہ بھی قدیمہ ہوں گی اور اللہ تعالی بھی قدیم ہے تو محض توحید نہ ہوئی تو نفی صفات قدیمہ کی کرتے ہیں کہ صفات قدیمہ نہیں ہیں تو بایں وجہ اصحاب التوحید کہلاتے ہیں۔ فقط اللہ تعالی ہی قدیم ہے اور توحید ہوگی۔

ثم انهم الخ: سے کہتے ہیں کہ پھر ان معتزلہ نے علم کلام میں اتنا غلو کیا کہ قواعد واعتقادیات سے زیادہ فلاسفہ کے دلائل کے ساتھ چنگل مارا یعنی بہت سے اصول واحکام میں فلاسفہ کے دلائل سے مدد حاصل کی۔ (حضرت استاذم بندیالوی فرماتے ہیں کہ علم فلسفہ پہلے بالکل شریعت کے مقابل تھا لیکن انہوں نے یہیں آکر اس میں ردوبدل کردیا)

وشاع مذهبهم الخ: سے کہتے ہیں کہ معتزلیوں کا مذہب لوگوں کے درمیان مشہور ہوگیا حتی کہ حضرت شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ بھی پہلے معتزلی تھے تو انہوں نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے سوال کیا کہ تین بھائیوں کے متعلق تمہارا کیا عقیدہ ہے یعنی تم ان کے متعلق کیا کہتے ہو کہ ان میں سے ایک مطیع یعنی جو بڑا ہوکر زندگی میں اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کی اور پھر ایمان پر مرا۔ اور دوسرا عاصی یعنی جس نے بڑا ہوکر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کی اور پھر اسی پر مرا اور ان کا تیسرا بھائی بچپن میں فوت ہوگیا۔

فقال یقول الخ: سے کہتا ہے کہ ابوعلی جبائی معتزلی نے ابوالحسن کو یہ جواب دیا کہ پہلا جنت میں جائے گا اور ثواب پائے گا اور دوسرا دوزخ میں جائے گا عقاب دیا جائے گا۔ اور تیسرا جو بچپن میں مرا نہ ثواب پائے گا کہ جنت میں جائے اور نہ

ابقیتنی الی ان اکبر فاومن بك واطیعك فادخل الجنة فما ذا یقول الرب فقال یقول الرب انی کنت اعلم منك انك لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان الاصلح لك ان تموت صغیرا فقال الاشعری فان قال الثانی یارب لم لم تمتنی صغیرا لئلا اعصی لك فلا ادخل النار فماذا یقول الرب فبهت الجبائی وترك الاشعری مذهبه

مجھے بچپنے میں کو موت دی اور مجھے باقی کیوں نہ رکھا کہ میں بڑا ہوتا اور تجھ پر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کر کے جنت میں داخل ہو جاتا تو رب تعالٰی اسے کیا فرمائے گا؟،، تو اس نے جوابا کہا: رب تعالی فرمائے گا: میں تجھ سے جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو تو ضرور گناہ کرتا پھر آگ میں داخل ہو جاتا تو تیرے لئے بہتر یہ ہی تھا کہ تو بچپن میں ہی مرجائے۔ تو اشعری نے فرمایا: اگر دوسرے نے کہا: اے رب تو نے مجھے چھوٹی عمر میں کیوں نہ ماردیا، تاکہ میں تیرا گناہ گار نہ ہوتا تو جہنم میں نہ جاتا؟ تو رب کیا فرمائے گا؟ تو اس سوال پر جبائی لاجواب ہوگیا اور اشعری نے اس کا مذہب چھوڑ دیا۔

اسے عقاب دیا جائے گا پھر اشعری نے دوبارہ جبائی سے سوال کیا کہ اگر تیسرا قیامت کے دن خدا تعالٰی سے سوال کرے کہ مجھے تو نے چھوٹی عمر میں کیوں مارا ہے اور باقی کیوں نہ رکھا یہاں تک کہ میں بڑا ہوتا اور ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا اور جنت میں بھی داخل ہوتا تو پھر خدا تعالٰی اس کو کیا جواب دے گا تو جبائی نے کہا کہ اس کو رب تعالی جواب دے گا کہ میں تیرے متعلق جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوا تو نافرمانی کرے گا۔ تو پھر جہنم میں داخل ہوگا تو اصلح تیرے لئے یہ تھا کہ تجھے موت دی جاتی تو جبائی نے اشعری کو یہ جواب دیا پھر تیسری مرتبہ اشعری نے جبائی سے سوال کیا کہ اگر دوسرا شخص خدا سے سوال کرے کہ تو نے مجھے کیوں نہیں موت دی تاکہ بچپن میں تیری نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پھر رب تعالٰی اس کو کیا جواب دے گا تو جب اشعری نے یہ سوال کیا تو جبائی جواب نہ دے سکا اور حیران ہوگیا (کیوں کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالٰی پر بندے کا اصلح واجب ہے اس لئے پہلے کہا ہے کہ فکان الاصلح لك ، فافهم۔

وترك الاشعری مذهبه الخ: جب یہ مباحثہ ہوا تو اشعری نے اپنے استاذ کے مذہب کو چھوڑ دیا یعنی ترک کر دیا پھر اشعری اور اس کے متبعین معتزلہ کی رائے کے ابطال میں مشغول ہوگئے۔ اس چیز کے اثبات میں جس چیز کے ساتھ سنت وارد ہوئی اور اس پر ایک جماعت یعنی صحابہ کرام علیھم الرضوان نے عمل کیا (یعنی صحابہ جس کو مانتے ہیں) اس کے اثبات میں مشغول ہوگئے تو اس وجہ سے ان کا نام پڑھ گیا اہل سنت والجماعۃ۔ اہل سنت اس لئے کہ جس چیز کے ساتھ سنت وارد ہے اسے ثابت کرتے ہیں۔ اور والجماعۃ اس لئے کہ جس چیز پر صحابہ کرام علیھم الرضوان کا گزران ہوا اسے بھی ثابت کرتے ہیں۔ تو معظم خلافیات سے لے کر یہاں تک متاخرین کے علم کلام کرلئے تمہید آئی ہے۔

فاشتغل هو ومن تبعه بابطال رای العتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها

ابوالحسن اشعری اوران کے تابعین معتزلہ کے عقائد کو باطل ثابت کرنے اور جس میں سنت وارد ہوئی اس کو ثابت کرنے میں لگ گئے اور اس پر ایک جماعت جاری ہوئی انہیں اہل سنت وجماعت کہا گیا۔ پھر جب فلسفہ یونان سے عرب کی طرف منتقل ہوا اور اسلام سے تعلق رکھنے والے اس میں مشغول ہو گئے اور فلسفیوں کا ان امور میں رد کرنے لگے، جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی اس طرح وہ علم کلام میں فلسفہ سے کہیں زیادہ خلط ملط ہو گئے تا کہ وہ فلسفہ کے مقاصد کی تحقیق کریں اور اس کو باطل ثابت کرنے میں طاقت حاصل کریں اور اسی طرح کام جاری رہا حتی کہ انہوں نے طبعیات اور الٰہیات کے بڑے بڑے مسائل کو اس علم میں درج کیا۔

ثم لما نقلت الفلسفة الخ: سے علم کلام جو متاخرین کا ہے اس کی دوسری تمہید ہے تو فرماتے ہیں کہ فلسفہ سب سے پہلے یونانی لغت میں تھا پھر بعد میں اسے عربی میں نقل کیا گیا۔

(اور نقل ہارون رشید کے لڑکے مامون الرشید نے کرایا جو قبیلہ عباسیہ سے ہے اور لونڈی کا لڑکا ہے ہارون رشید کا دوسرا لڑکا امین الرشید تھا جو زبیدہ خاتون سے تھا جو حرہ تھی۔) تو اسلامیوں نے فلسفہ میں غور وخوض کیا۔ خوض کا لغوی معنی ادخال فی الماء ہے یہاں یہ مراد ہے کہ فلسفہ عربی کی طرف نقل ہوا تو اسلامیوں نے کتب کا مطالعہ کیا اور فلسفہ کی جو باتیں اسلام کے خلاف پائیں۔ (مثلاً عالم قدیم ہے اور صانع عالم مضطر ہے اور اللہ تعالی کلیات کا عالم ہے نہ کہ جزئیات کا اور حشر کو ارواح تو لوٹائی جائیں گی۔ اور جسد نہیں لوٹائے جائیں گے۔) تو اسلامیوں نے ان کا رد کرنا شروع کیا۔

فخلطو بالکلام الخ: تو جب رد کا قصد کیا تو پھر علم کلام میں فلسفہ کے بہت مسائل داخل کر دیئے اس لئے رد کا طریقہ یہ ہے کہ مخالف کے قول کا حوالہ دیا جائے تب اس پر رد کرے ورنہ بغیر حوالہ کے رد غیر مفید ہے۔

لیحققوا: سے دلیل بھی دے دی کہ کثیر فلسفہ کو کیوں داخل کیا تو کہا کہ فلسفہ کے مقاصد کی تحقیق کرنی تھی۔ اس تحقیق سے فلسفہ کے ابطال پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ (چنانچہ صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ ابطال مذہب ممکن کا تب ہی ہے کہ جبکہ اس مذہب پر کامل عبور ہو)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ اسلامیوں نے جو کتب کلامیہ کا فلسفہ کو حصر بنایا ہے تو محض اس خاطر کہ مقاصد کی تحقیق کے بعد فلسفہ کی تردید ہو سکے تو پھر بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ تم بے دینوں کا علم پڑھتے ہو تو خیال رہنا چاہئے کہ ہم فلسفہ پ

وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لايتميز عن الفلسفة لو لا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فى الدين و

اور وہ ریاضیات میں اس قدر مشغول ہوئے قریب تھا کہ کلام فلسفہ سے الگ اور ممتاز نہ ہوتا اگر علم کلام سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا اور یہ وہ کلام ہے جو متاخرین (بعد والوں) کا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ یہ علم تمام علوم سے زیادہ فضیلت والا ہے کیوں کہ یہ احکام شرعیہ کی بنیاد ہے اور علومِ دینیہ کا رئیس وسردار ہے۔ اس کی معلومات عقائد اسلامیہ ہیں اور اس کی غرض وغایت دینی اور دنیوی سعادتوں سے مالا مال ہونا ہے، اس کی براہین قطعی دلیلیں ہیں جن میں اکثر کو سمعی دلیلوں اور بزرگوں سے جس میں طعن منقول ہوئی تھی اس سے تائید حاصل تھی، تو یقیناً اس کا حاصل کرنا اس شخص کیلئے منع ہے جو دین میں بہت متعصب (مضبوط، سخت) ہے اور

عمل کرنے کیلئے فلسفہ نہیں پڑھتے بلکہ اس کا رد کرنے کیلئے بعد میں پڑھتے ہیں۔ فافہم۔

وهلم جرا الخ: هلم اسم فعل ہے بمعنی ایت اور جرا بمعنی کھینچنے کے ہے۔ عبارت کا مطلب ہے کہ جوں جوں علماء کلام آگے آتے گئے کتب کلامیہ میں فلسفہ زیادہ ہی داخل کرتے گئے۔ تو فلسفہ کے جو دو قسم ہیں۔ طبعیات اور الھیات ان کو بکثرت درج کیا اور جو فلسفہ کی قسم ہے۔ ریاضیات اسے ذرا کم ذکر کیا تو مطلب یہ ہے کہ کتب کلامیہ میں اتنا فلسفہ آچکا تھا کہ کتب کلامیہ میں امتیاز ہی ختم ہونے کو تھا کہ یہ علم کلام ہے یا فلسفہ ہے لیکن چونکہ کلام سمعیات پر مشتمل تھا۔ (یعنی جنت دوزخ حشر نشر وغیرہ) تو پھر اس استعمال کی وجہ سے کلام کا فلسفہ سے امتیاز آیا۔

وهذا هو الكلام الخ: سے کہتا ہے کہ یہی کلام متاخرین کا ہے۔

وبالجملة هو اشرف العلوم الخ: چونکہ ماقبل بعید مقام پر وقد كان الاوائل الخ سے اعتراض کا جواب دیا تھا اب پھر بالجملۃ الخ کا تعلق بھی اسی ماقبل والی عبارت سے ہے (یعنی لما کان ذلک اشهر مباحثہ واشرف مقاصدہ سے تعلق ہے کیوں کہ وہاں اس نے ایک دعوی کیا تھا کہ یہ اشرف ہے۔ اشرف ہونے پر یہاں سے دلیل دیتا ہے) (وضاحت کی ضرورت نہیں) تو اب یہاں کہتا ہے کہ یہ علم کلام تمام علوم سے اشرف وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا اساس ہے اور علوم دینیہ کا

والقاصر عن تحصیل الیقین والقاصد الی ا فساد عقائد ا لمسلمین و ا لخائض فیما لا یفتقر الیہ من غوامض ا لمتفلسفین و ا لا فکیف یتصور ا لمنع عما ھو ا صل الواجبات وا ساس ا لمشروعات ثم لماکان مبنی علم الکلام علی الاستدلال بوجود المحدثات علی وجود الصانع وتوحید ہ وصفاتہ وافعالہ ثم الانتقال منھا الی سائر السمعیات ناسب تصدیر الکتاب بالتنبیہ علی وجود ما یشاھد من الاعیان والاعراض

اور جو یقین حاصل کرنے سے عاجز وکم ہمت ہے اور جو مسلمانوں کے عقائد کو فاسد کرنے کا ارادہ رکھنے والا ہے اور جو مشغول ہونے والا ہے فلسفیوں کے گہرے مفروضات میں جن کی ضرورت واحتیاج نہیں ورنہ اُس سے منع کیسے تصور ہوگی جو واجبات کی اصل اور شرعی معاملات کی بنیاد ہو، پھر جب علم کلام کی بنیاد نئی نئی پیدا ہونے والی اشیاء کے وجود سے صانع کے وجود پر اور اس کی توحید وصفات وافعال پر استدلال کرنے پر ہے۔ پھر اس سے باقی سمعی دلائل کی طرف انتقال ہے مناسب ہوا کہ کتاب کو جن اعیان واعراض کا مشاہدہ کیا جاتا ہے ان کے وجود پر تنبیہ کرنے ساتھ شروع کیا جائے، اوران

رئیس ہے کیوں کہ انکے لئے علم کلام موقوف علیہ ہے باقی علوم دینیہ چھے ہیں۔ (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، علم کلام اور تصوف) وکون معلومات الخ سے کہتا ہے کہ اشرف اس لئے ہے یعنی علم کلام کے اشرف ہونے پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ علم کلام کے معلومات عقائد اسلامیہ ہیں۔ (تو قانون ہے کہ جب علم کا معلوم اچھا ہو اور اس کا نفع بھی اچھا ہو تو وہ علم اشرف ہوتا ہے) اور غایت اس کی کامیابی ہے ساتھ سعادت دینیہ اور دنیویہ کے۔ تو سعادت دینیہ کی تو واضح ہے۔ اور سعادت دنیاوی یہ ہے کہ علم کلام کا پڑھا ہوا آدمی مال وزر حاصل کرسکتا ہے اور دلائل اس کے قطعیہ ہیں۔ اور اکثر ادلہ سمعیہ کے ساتھ مؤید ہیں تو پھر یہ اشرف العلوم ہوا۔

وما نقل عن السلف الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ پھر سلف نے اس علم کی مذمت کی ہے اور اس کی تعلیم اور تعلم منع فرمایا ہے حتی کہ علم کلام کے عالم سے روایت قبول نہیں کی جاسکتی تھی۔ کیوں کہ اسے غیر ثقہ قرار دیا جاتا تھا۔ اور اگر کوئی بندہ اپنے وصال کے وقت وصیت کر جاتا کہ میری فلاں چیز علماء اسلام میں تقسیم کر دینا تو علماء کلام والے حصہ لینے کے حق دار نہیں بن سکتے کیوں کہ یہ علماء اسلام میں شمار نہیں کئے جاتے تو جواب یہ ہے کہ سلف نے منع نہیں فرمایا بلکہ چار آدمی ہیں جنکے حق میں مخالفت فرمائی ہے اور منع فرمایا۔

قولہ فانما ھو للمتعصب : سے پہلا شخص ذکر کر دیا کہ جس کے حق میں ممانعت ہے اس علم کی اور وہ متعصب فی الدین ہے۔ (متعصب فی الدین وہ ہے کہ اس پر حق ظاہر ہونے کے باوجود ہٹ دھرمی پر باقی رہے) تو پھر جب اس نے

علم کلام پڑھ لیا تو پھر کلام پر زیادہ قادر ہوگا تو پھر زیادہ خرابی اور فتنہ پیدا کرے گا اس لئے اس کے لئے علم کلام پڑھنا منع ہے۔

والقاصر الخ : سے دوسرا شخص ذکر کر دیا کہ جس کے حق میں علم کلام کی تعلیم منع ہے تو یہ وہ ہے جو یقین کے حصول میں قاصر ہو۔ کیوں کہ حصول یقین سے قاصر غبی ہوتا ہے تو چونکہ غبی دلائل سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے اور یقین دلائل ہی سے آتا ہے پھر جب اس پر دلائل پیش ہوں گے تو الٹا اسے اپنے ایمان میں شک پڑھ جائے گا۔ اس لئے کہ علم کلام دلائل ہیں لہٰذا اس کے پڑھنے سے منع کیا ہے۔

قولہ والقاصد الی الخ : سے اس شخص کا ذکر کرتا ہے جس کا مقصد ہو کہ میں علم کلام پڑھ کر مسلمانوں یعنی عقائد میں فساد ڈالوں گا اسے بھی یہ پڑھنا منع ہے۔ (کہا جاتا ہے کہ غلام اللہ راولپنڈی والے کا باپ اہلسنت والجماعت سے تھا اور باپ نے طالب علمی کے زمانے میں غلام اللہ کو فرمایا کہ ''اوہ حرامی یہ علم نہ پڑھ ورنہ کوئی اور دین نکالے گا،،)

والخائض فیما الخ : سے چوتھے شخص کا ذکر ہے کہ جو فلاسفہ کے غوامض سے کسی غامض میں داخل ہے اور وہ غامض ایسا ہے کہ اس کی طرف احتیاج نہیں ہے اس کے لئے بھی علم کلام پڑھنا منع ہے۔ (کیوں کہ علم کلام میں بعض غوامض غیر مفتقرہ ہیں) باقی لایفتقر کی قید سے اشارہ ہے اس طرف کہ یہ جو شرع موافق اور مواقف ہیں ان میں غوامض ہیں۔ لیکن ان کی طرف احتیاج ہے تو پھر ان کا پڑھنا جائز ہے۔

والا فکیف الخ : سے فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ جو توجیہ کی ہے یہی درست ہے ورنہ یہ علم جو واجبات کی اصل ہے اور مشروعات کی اساس ہے منع اس کے متعلق کس طرح متصور ہو سکتی اتنا خیال رہے کہ وبالجملۃ ھو اشرف العلوم کے قبل یہی ایک بات ذکر کرنی تھی تو سہواً ذکر نہ ہو سکی۔ اب ملاحظہ ہو وہ یہ کہ جو قدماء فلاسفہ ہیں وہ مؤمن تھے اور انبیاء کرام علیہم السلام کے تلامذہ تھے اور ان کے فلسفہ میں تمام باتیں صحیح اور مطابق شریعت تھیں تو ان کے ایسے اشارات ہوتے تھے جیسا کہ صوفیاء کرام کے اشارات عجیبہ ہوتے ہیں۔ تو پھر جب یونانی فلاسفہ آئے تو انھوں نے مطلب ان اشارات کا غلط سمجھا اور اپنی سمجھ کے مطابق تاویلات شروع کر دیں تو پھر فلسفہ میں شریعت کا خلاف لازم آگیا۔ اس کی مثال بھی ہے کہ سابقہ امتوں کے لوگ انبیاء کرام کی صورتیں یاداشت کے طور پر اپنے پاس رکھتے تھے بعد میں آنے والوں نے غلطی کھائی اور کہا وہ صورتیں اس لئے پاس رکھتے تھے کہ ان کی پوجا کیا کرتے تھے یہ انہوں نے یہ غلط سمجھا یوں ہی بعد کے فلاسفہ نے اشارات سمجھنے میں غلطی کھائی تو اس لئے فل: رشریعت کا بعض جگہ ٹکراؤ ہے۔ فافہم۔

ثم لما کان من الخ : ماتن پر ایک اعتراض تھا شارح نے اس عبارت سے اس کا جواب دیا ہے (ضمناً ما بعد والے متن سے ربط بھی آجائے گا) تو اعتراض یہ ہے کہ علم کلام میں بحث ذات وصفات سے ہوتی ہے۔

ماتن نے یوں عبارت شروع کر دی ہے: قال اھل الحق اور حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم جاء الخ تو یہ ذات وصفات کی بحث چھوڑ کر اور بحث میں شروع ہو گیا تو کیوں؟ جواب یہ ہے جو شارح صاحب نے کہا کہ چونکہ محدثات کے

وتحقق العلم بها ليوصل بذالك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذٰلك ويقابله الباطل والصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة و يقابله الكذب

اعیان واعراض کے علم کے تحقق کے ذریعہ کتاب شروع کی جائے تاکہ اس کے واسطے سے مقصودِ اہم کی معرفت تک پہنچا جائے، لہٰذا مصنف نے کہا: ''اہل حق نے کہا ہے،، اور یہ ہے حکم جو واقع کے مطابق ہوتا ہے اقوال یا عقائد اور ادیان و مذاہب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ اقوال وعقائد وغیرہ اسی حکم پر مشتمل ہیں اور باطل اس کے مقابل ہے اور سچ خصوصاً اقوال میں شائع ہو چکا ہے اور جھوٹ اس کا مقابل ہے۔

وجود سے صانع کے وجود پر اور توحید وصفات پر دلائل پکڑے جاتے ہیں۔ (اور پھر اس کا انتقال سمعیات کی بحث کی طرف ہے اور وہ حشر جنت دوزخ وغیرہ) تو پھر پہلے محدثات کے وجود سے بحث کی گئی کہ حقائق الاشیاء الخ تو یہ چونکہ صانع کے وجود پر دلیل ہیں تو اس سے دلیل کا علم ہوا۔ آگے کہا: و العلم بها الخ پھر کہا: حقائق الاشیاء تو صحیح ہوا۔

قوله ناسب لتصدير الكتاب: اس عبارت کی تقریر تو گذر چکی ہے باقی ناسب یہ جزاء ہے لما كان الخ کی اور بالتنبيه على وجود سے اشارہ کر گیا۔ کہ محدثات کا وجود بدیہی پر تنبیہ ہوتی ہے نہ کہ دلیل اور آخر میں جو کہا ہے کہ ما هو المقصود الاهم اس سے مراد ذات وصفات ہیں۔

قال (المصنف) قال اهل الحق الخ یہ عقائد کا پہلا متن ہے چونکہ متن میں حق کا لفظ مشکل تھا تو شارح علیہ الرحمۃ وهو الحكم المطابق الخ سے حق کی تعریف کرتا ہے کہ حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اب اعتراض ہو گیا کہ صدق کی بھی یہی تعریف ہے کہ صدق اس حکم کو کہتے ہیں کہ جو واقع کے مطابق ہو تو پھر صدق اور حق میں کیا فرق ہوگا۔

قوله يطلق على الاقوال: سے جواب دیتا ہے اور دو فرق ذکر کرتا ہے پہلا یہ ہے کہ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان، اور مذاہب پر آتا ہے۔ مثلاً: اقوال حقہ وغیرہ بخلاف صدق کے کہ اس کا اطلاق صرف اقوال پر آتا ہے عقائد وادیان وغیرہ پر نہیں آتا، اقوال صادقہ تو کہا جاتا ہے لیکن ادیان ومذاہب صادقہ نہیں کہا جاتا۔

باعتبار اشتمالها الخ سے وجہ تسمیہ بھی بتائی گئی کہ مذاہب ادیان اور اقوال کو حق اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تمام حکم پر مشتمل ہوتے ہیں۔ تو گویا یہ تسمية الكل باسم الجزء کے قبیل سے ہوا۔

ويقابله الباطل الخ: یعنی حق کے مقابلہ میں باطل آتا ہے اور صدق کے مقابلہ میں کذب آتا ہے۔

وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء ومابه الشيء هوهو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب ممايمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقديقال ان مابه الشيء هوهو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

کبھی ان دونوں میں فرق کیا جاتا ہے، کہ مطابقت کا اعتبار حق میں واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور سچ میں حکم کی جانب سے ہوتا ہے، حکم سچا ہے کا معنی یہ ہوا کہ حکم واقع کے مطابق ہے، اور حکم کے ہونے کا معنی ہے واقع کا اس کے مطابق ہونا ''اشیاء کے حقائق (حقیقتیں) ثابت ہیں،، شے کی حقیقت اور جس کے ساتھ شے ھوھو ہوتی ہے، جیسے: انسان کے لئے حیوانِ ناطق، ضاحک اور کاتب جیسے الفاظ کے خلاف جن کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہو وہ بلاشک عوارض ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جس کے ساتھ شے ھوھو ہو، اپنے تحقق کے اعتبار سے وہ حقیقت ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور اس سے قطع نظر ماہیت ہے۔

قوله وقد يفرق بينهما الخ: سے شارح حق اور صدق کے درمیان دوسرا فرق ذکر کرتا ہے کہ صدق وحق دونوں حکم کی صفت ہیں (کہ صدق بھی حکم کا نام ہے اور حق بھی حکم کا نام ہے) تو جب حکم واقع کے مطابق ہوا تو لازمی ہے کہ واقع بھی حکم کے مطابق ہو کیوں کہ مطابقۃ مفاعلہ ہے جو طرفین سے ہوتا ہے اس لئے حکم اور واقع ہر دو مطابق بھی ہوں گے اور مطابق بھی۔ تو اگر یہ خیال کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق ہے اور واقع اس کے مطابق ہے تو یہ حکم صدق ہوگا اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ واقع حکم کے مطابق ہے اور حکم مطابَق ہے تو یہ حکم حق ہوگا۔

قال المصنف حقائق الاشياء الخ: یہ قال کا مقولہ ہے کہ اہل حق نے یہ کہا ہے: حقائق الاشياء ثابتة۔

قوله حقيقة الشيء وما هيته الخ: متن میں تین لفظ تھے۔ حقائق، اشیاء اور ثابتۃ۔ شارح ہر ایک کی تحقیق کرے گا۔ حقائق حقیقۃ کی جمع ہے تو پہلے حقیقۃ کی تعریف کرتا ہے کہ حقیقۃ کا وہی معنی ہے جو ماہیت کا معنی ہے یعنی دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ پھر دونوں کا معنی کرتا ہے کہ حقيقة الماهية، ما به الشئی هو هو کا نام ہے یعنی جس کے سبب سے شے آجائے اور اس کو شے کیا جا سکے اس (یعنی سبب) کو ماہیت وحقیقت کہتے ہیں جیسے کہ دیوار اور چھت کے آنے سے مکان آجاتا ہے اور ان کے آنے سے مکان کو مکان کہا جا سکتا ہے لہٰذا مکان کیلئے دیوار اور چھت حقیقۃ ہیں۔ اب شارح خود مثال دیتا ہے کہ جیسے حیوان ناطق کے آنے سے انسان آجاتا ہے تو حیوان ناطق انسان کی ماہیت اور حقیقت ہے۔ بخلاف

والشیء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والکون الفاظ مترادفة معناها بدیهی التصور فان قیل فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء یکون لغوا بمنزلة قولنا الامور

اور شے ہمارے نزدیک وہ جو موجود ہے اور ثبوت، وجود اور کون الفاظِ مترادف ہیں ان کا معنی بدیہی التصور ہے۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ اشیاء کی حقیقتوں کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہے، اسی طرح جیسے ہم کہیں: ''امورِ ثابتہ ثابت ہیں،،

ضاحک وکاتب کے یہ انسان کی ماہیت نہیں کیوں کہ شے کی حقیقت وماہیت وہ ہوتی ہے جس سے شے معلوم ہو سکے اور اس کے سوا کسی اور سے معلوم نہ ہو سکے حالانکہ انسان ضاحک اور کاتب کے سوا اوروں سے بھی معلوم ہو جاتا ہے (مثلاً یہی حیوان ناطق) تو معلوم ہوا کہ ضاحک اور کاتب انسان کی حقیقۃ نہیں بلکہ اس کے عوارضات ہیں۔

قوله مما یمکن تصور الانسان الخ: یعنی ضاحک اور کاتب سے مراد یہی دو خاص نہیں ہیں بلکہ ان سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ضاحک اور کاتب کو مثلاً ذکر کیا ورنہ ان سے انسان کے جمیع عوارضات مثلاً ماشی وغیرہ مراد ہیں۔

قوله وقد یقال ان مابه الشیء الخ: پہلے بتایا کہ حقیقت اور ماہیت ایک چیز ہے۔ اب کہتا ہے کہ ان میں سے بعض میں فرق بھی کیا ہے کہ ما به الشیء هو هو (جس کے سبب سے شے آجاتی ہے) کے ساتھ اگر وجود خارجی کا اعتبار کیا جائے تو یہ حقیقۃ ہے اور اگر اس کے ساتھ تشخص کا اعتبار کیا جائے تو یہ هویۃ ہے اور اگر ما به الشیء هو هو کو وجود خارجی اور تشخص دونوں سے قطع نظر کیا جائے تو یہ ما به الشیء، ماہیت ہے تو فرق واضح ہو گیا کہ حقیقۃ یہ ہے کہ ما به الشیء هو هو کے ساتھ وجود خارجی کا اعتبار کیا جائے اور ماہیت یہ ہے کہ ما به الشیء، کو وجود خارجی سے قطع نظر لیا جائے۔

قوله والشیء عندنا الخ: متن میں الاشیاء کا لفظ تھا اور اشیاء شی ء کی جمع ہے تو شارح شی ء کا حقیقی معنی بیان کرتا ہے۔ شی ء کے حقیقی معنی میں معتزلہ اور متکلمین کا اختلاف ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ شی ء کا حقیقی معنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنه ہے جس کا معلوم کرنا اور اس سے خبر دینا صحیح ہو۔ تو اس تعریف کے لحاظ سے شی ء معدوم اور موجود دونوں کو شامل ہے۔ کیوں کہ معدوم کو معلوم کرنا اور اس سے خبر دینا صحیح ہے اور متکلمین کے نزدیک شی ء کا حقیقی معنیٰ موجود ہے، معدوم نکل گیا۔

اب ہماری اس تقریر سے **مسئلہ امکان کذب باری** بھی باطل ہو گیا۔ وہابی کہتے ہیں کہ اللہ تعالی میں کذب کا امکان ہے فعلیۃ نہیں ہے اور اس کی دلیل ان الله علی کل شیء قدیر○ سے دیتے ہیں۔ لیکن یہ استدلال غلط ہے کیوں کہ متکلمین کے نزدیک شی ء موجود کا نام ہے اور وہ تو امکان کے قائل ہیں فعلیۃ کے نہیں۔ ہاں اگر خدا تعالی کو نعوذ باللہ بالفعل کاذب کہیں تو اب استدلال صحیح ہے کہ کذب بالفعل بھی شی ء ہے اور موجود ہے ماضی میں یا حال میں۔ (اللہ کی نسبت سے نہیں)

الثابتة ثابتة قلنا ان المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشیاء ونسمیه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فی نفس الامر کما یقال واجب الوجود موجود وهذا کلام مفید ربما یحتاج الی البیان لیس مثل قولك الثابت ثابت ولامثل قولنا انا ابو النجم وشعری شعری علی مالایخفی وتحقیق ذالك ان الشیء قد یکون له اعتبارات مختلفة یکون الحکم علیه بشیء مفیدا بالنظر الی بعض تلك الاعتبارات دون البعض کالانسان اذا اخذ من حیث انه جسم ماکان الحکم علیه بالحیوانیة مفیدا

تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم جس کا اعتقاد رکھتے ہیں وہ اشیاء کی حقائق ہیں۔ اور ہم اس کا نام اسماء رکھتے ہیں جیسے انسان، گھوڑا، آسمان، زمین، یہ نفس الامر میں موجود امور ہیں جیسا کہا جاتا ہے: واجب الوجود موجود ہے اور یہ کلام مفید ہے کبھی یہ بیان کا محتاج ہوتا ہے یہ تیرے قول ''الثابت ثابت،، کی طرح نہیں ہے اور نہ ہی ہمارے قول ''میں ابوالنجم ہوں،، ''میرا شعر میرا شعر ہے،، کی طرح ہیں۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کبھی شے کے کئی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں۔ اس پر حکم کسی شے کے ساتھ مفید ہوتا ہے جب ان اعتبارات میں سے بعض کی طرف نظر کریں اور بعض کی طرف نظر نہ کریں۔

قوله والثبوت والتحقق الخ: اس عبارت سے دو غرضیں ہیں ایک یہ کہ مابعد والے اعتراض کی تمہید ہے۔ دوسری یہ کہ متن میں ثابتۃ کا لفظ تھا اور ثابتۃ ثبوت سے مشتق ہے اس لئے ثبوت کا معنی بیان کرتا ہے۔ کہ ثبوت، تحقق، کون، اور وجود یہ الفاظ مترادفہ ہیں۔ جو ان تینوں کا معنی وہی ثبوت کا معنی ہے۔ اب کوئی کہتا ہے کہ ان تینوں کا کیا معنی ہے۔ تو مصنف کہتا ہے کہ یہ سب بدیہی التصور ہیں ان کا معنی ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قوله فان قیل فالحکم بثبوت الخ: ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ والثبوت والتحقق والی عبارت مابعد ہونے والے ایک اعتراض کی تمہید ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب محمول موضوع میں ماخوذ ہو تو وہ کلام لغو ہوتی ہے یہاں اس طرح ہے کہ حقائق الاشیاء موضوع ہے اور ثابتۃ محمول ہے اور یہ محمول موضوع میں ماخوذ ہے لیکن ثابتۃ ثبوت سے ہے اور شی ء کا معنی موجود ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وجود اور ثبوت ایک ہی چیز ہے لہٰذا ثابتۃ شی ء میں یا اشیاء میں ماخوذ ہو گیا اس طرح یہ کلام لغو ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہتا ہے:

کہ الامور الثابتة ثابتة یا الحیوان الناطق حیوان۔ تو جب ثابتۃ اور حیوان ان کا ذکر موضوع میں آگیا پھر دوبارہ اس کو محمول ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

قوله قلنا ان المراد الخ : سے اس سوال کا جواب ہے کہ یہاں متن میں محمول موضوع میں ماخوذ نہیں ہے۔ (یعنی محمول اور چیز ہے اور موضوع اور چیز ہے) کیوں کہ موضوع میں جو ثبوت ہے (وہ ثبوت جو شی ء کے معنی کا سیم معنی ہے) اس سے مراد ثبوت ذہنی ہے اور ثابتۃ میں ثبوت سے مراد ثبوت خارجی نفس الامری ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ثبوت ذہنی آئے تو ثبوت نفس الامری لازمی آئے تو موضوع اور محمول علیحدہ علیحدہ ہوئے اور محمول موضوع میں ماخوذ نہ ہو تو اب موضوع یعنی حقائق الاشیاء کا معنی ہوگا: وہ اشیاء جن کی حقیقت کا ہم ذہن میں اعتقاد رکھتے ہیں اور ثابتۃ کا معنی ہوگا کہ وہ حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔ تو مجموعہ کا معنی ہوا: وہ اشیاء جن کی حقیقۃ کا ہم ذہن میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ نفس الامر میں بھی ثابت ہیں۔ (یعنی وہ حقائق) مثلا ہم انسان کی حقیقت کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ حیوان ناطق ہے تو نفس الامر میں بھی وہ حیوان ناطق ہے کوئی اور شے نہیں ہے، اسی طرح آسمان زمین فرس کی حقیقت کا جو ہم اعتقاد رکھتے ہیں نفس الامر میں بھی ان کی وہی حقیقت ہے۔

قوله کما یقال واجب الوجود موجود : سے مثال دیتا ہے اور مثال بھی ایسی دیتا ہے جس پر یہی اعتراض ہوتا ہے اور اس کا جواب بھی یہی ہے۔ جیسے واجب الوجود موجود کہا جاتا ہے۔ اس پر بھی یہی اعتراض ہے کہ واجب الوجود موضوع ہے اور موجود محمول ہے اور محمول (یعنی موجود) موضوع میں یعنی وجود میں ماخوذ ہے لہٰذا یہ کلام لغو ہے۔ اس کا بھی یہی جواب ہے کہ واجب الوجود کا معنی ہے کہ جس کے وجود کو ہم واجب اعتقاد کرتے ہیں وہ خارج میں بھی موجود ہے تو اب ماتن کی کلام لغو نہ ہوئی بلکہ مفید ہوئی، کیوں کہ محمول اور چیز ہے اور موضوع اور چیز ہے۔

قوله وهذا کلام مفید ربما یحتاج الی الخ : سے بتاتا ہے کہ ماتن کی کلام حقائق الاشیاء ثابتة کلام مفید ہے کیوں کہ کبھی کبھی یہ کلام دلیل کی طرف محتاج ہوتی ہے تو گویا نظری بن گئی اور نظری زیادہ مفید ہوتی ہے۔

قوله لیس مثل قولك الخ : سائل نے کہا تھا کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ والی عبارت الامور الثابتة ثابتة کی طرح ہے تو شارح نے کہا کہ یہ عبارت الامور الثابتة ثابتة اور انا ابوا لنجم وشعری شعری کی طرح نہیں ہے۔

قوله وتحقیق ذلك ان الشیء الخ : شارح نے حقائق الاشیاء ثابتۃ کا معنی کیا تھا جن اشیاء کی حقیقت کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہی حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔

اب اعتراض ہے اور شارح کا وتحقیق ذلك الخ سے جواب ہے۔ اعتراض سے پہلے تمہید ہے کہ ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول ہوتا ہے اور جب کوئی آدمی زید قائم کہتا ہے تو سامع اور مخاطب کو موضوع (زید) کا علم ہوتا ہے اور محمول معلوم نہیں ہوتا تو متکلم کے کلام پر اس کو محمول کا علم آجاتا ہے۔ اب اعتراض یہ ہے کہ حقائق الاشیاء موضوع ہے اور ثابتۃ محمول ہے اور تم نے معنی کیا ہے کہ جن حقائق کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہی حقائق ثابت ہیں تو اب ایک ہی چیز (یعنی حقائق) معلوم بھی ہوئی اور مجہول ہ ہوئی (کیوں کہ سامع کو یہ پتا تھا کہ حقائق جن کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں ذہن میں ثابت ہیں پھر محمول

واذا اخذ من حیث انه حیوان ناطق کان ذا لك لغوا والعلم بها ای بالحقائق من تصوراتها والتصدیق بها وباحوالها متحقق وقیل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجمیع الحقائق

جیسے انسان جب اسے جسم ہونے کی حیثیت سے لیا جائے اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید نہ ہوگا اور جب اسے حیوانِ ناطق ہونی کی حیثیت سے لیا جائے تو یہ لغو (بیکار) ہوگا۔ ”اور تصورات کے ان حقائق کا علم،، اور ان کی اور ان کے احوال کی تصدیق ”متحقق (ثابت) ہے،،۔ اور اعتراض ہے کہ مراد ان کے ثبوت کا علم ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ وہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

بھی یہی ہے کہ حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں تو ایک ہی شے معلوم ہوئی اور وہی شے مجہول ہوئی) حالانکہ تمہید میں گذر چکا ہے کہ سامع کو ایک شے معلوم ہوگی اور دوسری شے مجہول ہوگی نہ کہ وہی شے معلوم بھی ہو اور مجہول بھی۔ تو جواب دیا کہ ایک شے کے کئی اعتبارات ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے وہ معلوم ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے مجہول ہوتی ہے جیسے انسان مثلا ہم کو جسم کے اعتبار سے معلوم ہے تو اب انسان پر حیوان کا حکم کرنا مفید ہوگا کہ الانسان حیوان کیوں یہ ضروری نہیں کہ جو جسم ہو وہ حیوان بھی ہو۔ اور اگر انسان کا یہ اعتبار کرو کہ وہ حیوان ناطق ہے تو اب حیوان حکم کرنا لغو ہوگا کیوں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انسان ہے حیوان ہے پھر حیوان کا حکم کرنا غلط ہے اسی طرح حقائق الاشیاء ثابتۃ میں جو حقائق ہیں اس کے بھی کئی اعتبار ہیں ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ ذہن میں موجود ثابت ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ وہ خارج میں ثابت ہیں اب ثابتۃ کا حکم کرنا مفید ہوگا کیوں یہ ضروری نہیں کہ جو شے ذہن میں ثابت ہو وہ خارج میں بھی ثابت ہو۔

والعلم بها متحقق الخ : یہ متن کا دوسرا جملہ ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت بھی ہیں۔ اور ہمیں ان کا علم بھی ہے اور علم تو قسیم ہے تصور اور تصدیق کا تو ہمیں ان حقائق کا علم تصور بھی ہے اور تصدیق بھی۔ نفس حقائق کا علم تو تصور ہے اور حقائق کے وجود اور ان کے احوال کا علم تصور اور تصدیق ہے مثلا نفس انسان کا علم (حیوان ناطق) تصور ہے اور اس کے وجود کہ الانسان موجود اور اس کے احوال کہ الانسان ضاحک وکاتب کا علم تصدیق ہے۔

قوله وقیل المراد الخ : متن پر ایک اعتراض تھا جس کا بعض لوگوں نے جواب دیا تھا تو شارح اس کو نقل کر کے رد کرے گا اور بعد میں اپنا جواب دے گا۔ اعتراض یہ تھا کہ والعلم بها میں ها ضمیر کا مرجع حقائق الاشیاء ہے اور حقائق جمع مضاف ہے اور یہ قانون ہے کہ جمع مضاف مستغرق ہوتی ہے تو معنی عبارت کا یہ ہوگا کہ ہمیں تمام اشیاء کے حقائق کا علم ہے حالانکہ ہمیں تمام حقائق کا علم نہیں تمام حقائق کو تو اللہ ہی جانتا ہے۔ تو اس کا بعض نے یہ جواب دیا تھا کہ یہاں حذف مضاف ہے یعنی والعلم بثبوتها متحقق یعنی ہمیں ان حقائق کے ثبوت کا علم ہے۔ تو اب ٹھیک ہے کہ ہمیں حقائق کا علم ہو یا نہ ہو بہر حال ہمیں ان کے ثبوت کا علم ہے کہ تمام اشیاء کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔

والجواب ان المراد الجنس ردًّا علی القائلین بانه لاثبوت لشیء من الحقائق ولاعلم بثبوت حقیقة ولابعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائیة فان منهم من ینکر حقائق الاشیاء ویزعم انها اوهام وخیالات باطلة وهم العنادیة ومنهم من ینکر ثبوتها ویزعم انها تابعة للاعتقاد حتی ان اعتقدنا الشیء جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض اوقدیما فقدیم اوحادثا فحادث وهم العندیة ومنهم من ینکر العلم بثبوت شیء ولاثبوته

اور جواب یہ ہے کہ مراد (اضافت استغراقی نہیں بلکہ) جنسی ہے، یہ ان لوگوں کا رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حقائق میں سے کسی شے کا ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے، نہ عدمِ ثبوت کا علم ہے۔ ’’فلسفیوں کے خلاف‘‘ کہ بیشک ان میں سے بعض وہ ہیں جو اشیاء کی حقیقتوں کے منکر ہیں، اور وہ گمان کرتے ہیں کہ یہ حقائق وہم اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو ان حقائق کے ثبوت کے تو منکر ہیں اور گمان ان کا یہ ہے کہ یہ حقیقتیں ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں حتی کہ ہم اگر کسی شے کے بارے یہ اعتقاد کریں کہ وہ جوہر تو جوہر ہے یا عرض ہے تو وہ عرض ہے یا قدیم ہے تو وہ قدیم ہے یا حادث ہے تو وہ حادث ہے یہ عندیہ کہلاتے ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جو شے کے ثبوت لاثبوت کے علم کے تو منکر ہیں۔

قولہ والجواب ان المراد الخ: سے اپنا جواب دیتا ہے کہ یہاں اضافت استغراقی نہیں ہے بلکہ جنسی ہے یعنی جنس حقائق مراد ہے اور جنس تو ایک فرد کے ضمن میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ اب اگر ہمیں ایک حقیقت کا علم ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں جنس حقائق کا علم ہے تو جب والعلم بھا میں حقائق الاشیاء سے جنس حقائق مراد ہے تو حقائق الاشیاء ثابتۃ میں بھی جنس حقائق مراد ہوگا یعنی بعض اشیاء کے حقائق ثابت ہیں اور بعض حقائق کا ہمیں علم ہے۔

ردا علی القائلین بانہ لاثبوت الخ: سے اپنے جواب پر قرینہ پیش کرتا ہے کہ جنس حقائق مراد ہے کیوں کہ والعلم بھا متحقق اور حقائق الاشیاء ثابتۃ سے ماتن ان لوگوں کا رد کرنا چاہتا ہے جو کہتے ہیں کہ نہ تو اشیاء کے حقائق ثابت ہیں اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک کا ہمیں علم ہے تو ان کا دعوی دو سالبے کلیے کا تھا (کہ نہ تو کسی شے کی حقیقت ثابت ہے اور نہ ہی ہمیں ان سے کسی کا علم ہے) تو ان سالبوں کلیوں کے جواب میں دو موجبے جزیئے کافی ہیں کہ بعض اشیاء کے حقائق ثابت ہیں لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ کسی شے کی حقیقت ثابت نہیں اور ہمیں بعض حقائق کا علم بھی ہے لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ ہمیں کسی شے کی حقیقت کا علم نہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ ان دو عبارتوں سے مخالفین کا رد کرنا مقصود ہے اور وہ اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ حقائق الاشیاء والعلم بھا میں جنس حقائق مراد لیا جائے۔

قولہ فان منھم من ینکر الخ: ماتن نے کہا تھا کہ حقائق اشیاء ثابت ہیں اور ان کے ساتھ علم متحقق ہے بخلاف

ویزعم انه شاك وشاك فی انه شاك وهلم جرا وهم اللادریة ولنا تحقیقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشیاء بالعیان وبعضها بالبیان والزاما انه ان لم یتحقق نفی الاشیاء فقد ثبت وان تحقق فالنفی حقیقة من الحقائق لکونه نوعا من الحکم فقد ثبت شیء من الحقائق فلم یصح نفیها علی الاطلاق

اور گمان یہ کرتے ہیں کہ انہیں شک ہے اور اس میں شک میں ہے کہ وہ شک میں ہیں اسی طرح بات کو کھینچتے چلے جائیں اور ان کو لاادریہ کہا جاتا ہے، اور ہمارا عقیدہ بطور تحقیق یہ ہے کہ ہم یہ یقین رکھتے ہیں بعض اشیاء کا ثبوت عیاں ہے اور بعض کا بیان کے ساتھ اور الزامی طور پر یہ کہ اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے، تو یہ بھی حقیقتِ ثابتہ ہوئی اور اگر نفی متحقق ہو تو نفی ایک حقیقت ہوئی کیونکہ نفی حکم کی ایک نوع ہے تو حقائق سے کچھ تو ثابت ہو گیا، تو نفی ان حقائق کی مطلقا صحیح نہ ہوئی۔

سوفسطائیہ کے کہ وہ نہیں مانتے تو شارح سوفسطائیہ کے تین گروہ ذکر کرے گا اور بتائے گا کون سا فرقہ کس کا انکار کرتا ہے۔ تو کہتا ہے کہ سوفسطائیہ میں ① ایک فرقہ وہ ہے کہ جو کہتا ہے کہ سرے سے شے کی حقیقیت ہی نہیں ہے اور جس کو ہم شے کی حقیقت کہتے ہیں یہ ہمارا محض وہم اور خیال ہے اس فرقہ کا نام عنادیہ ہے۔ ② اور دوسرا فرقہ سوفسطائیہ میں وہ ہے جو کہتا ہے کہ اشیاء کے حقائق تو ہیں لیکن وہ ثابت نہیں ہیں۔ وہ ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں جس کو ہم حقیقیت کہتے ہیں وہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہے جس کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ جوہر ہوتا ہے اور جس کو ہم عرض کہہ دیں وہ عرض ہو جاتا ہے وغیرہ اس فرقہ کا نام عندیہ ہے۔ ③ اور سوفسطائیہ میں تیسرا فرقہ وہ ہے جو کہتا ہے کہ اشیاء کے حقائق بھی ہیں اور وہ ثابت بھی ہیں لیکن ہمیں ان کے ثبوت کا علم نہیں بلکہ شک ہے۔ کیوں کہ علم یقین کا نام ہے اور ہمیں یقین نہیں بلکہ شک ہے کہ اس شے کی حقیقیت ہے یا نہیں ہے اس گروہ کا نام لاادریہ ہے۔ تو ماتن نے حقائق الاشیاء ثابتۃ کہہ کر عنادیہ اور اندیہ کا رد کر دیا اور والعلم بھا متحقق کہہ کر لاادریہ کا رد کر دیا۔

قولہ ویزعم انہ شاك الخ: لاادریہ پر اعتراض ہو گیا کہ تم کہتے ہو کہ ہمیں شے کی حقیقت کا علم نہیں شک ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو تمہیں شک ہے وہ بھی ایک حقیقت اور شے ہے جو تمہیں حاصل ہے تو حقائق الاشیاء ثابتۃ سچا ہو گیا اور چونکہ تمہیں اس شک کا (جو تمہیں حاصل ہے) علم بھی ہے لہذا العلم بھا متحقق بھی سچا ہو گیا۔ تو لاادریہ اس اعتراض سے بچنے کیلئے کہتے ہیں کہ ہمیں اپنے شک میں بھی شک ہے اور اس شک میں بھی شک ہے لانھایۃ یعنی اسی طرح یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا کیوں کہ اگر کہیں جا کر یہ سلسلہ رک جائے اور شک کا علم آجائے تو حقائق الاشیاء ثابتۃ اور العلم بھا متحقق ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں ہر شک میں پھر شک میں شک ہے۔

قولہ ولنا تحقیقا انا نجزم الخ: سے شارح حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بھا متحقق پر دلیل دیتا ہے اور سوفسطائیہ کا

ولایخفی انه انما یتم علی العنادیة قالوا الضروریات منها حسیات والحس قد یغلط کثیرا کالاحول یری الواحد اثنین و الصفراوی قد یجد الحلوّ مرّا ومنها بدیهیات وقد تقع فیها اختلاف وتعرض شبهة بها یفتقر فی حلها الی انظار دقیقة والنظریات فرع

اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ جواب یا ردعنادیہ پر تو پورا ہے، سوفسطائیہ نے کہا، ضروری چیزوں میں سے حسیات (جو حس سے معلوم ہوں) بھی ہیں اور حس اکثر غلطی کرتی ہے، جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراء والا میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے، اوران میں جو بدیہیات میں بھی اختلاف واقع ہے، اس کے ساتھ ایک شبہ پیش کیا جاتا ہے، اس کے حل میں کئی دقیق نظروں کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں، ان ضروریات کا فاسد ہونا ان نظریات کا فساد ہے۔

جواب دیتا ہے۔ ایک تحقیقی جواب دے گا اور دوسرا الزامی۔

تحقیقی جواب تو یہ ہے کہ ہم بعض چیزوں کو بداھۃً جانتے ہیں مثلاً زمین آسمان وغیرہ کہ ہمیں ان کا علم دیکھنے سے بداھۃ آجاتا ہے اور بعض چیزوں کا علم ہمیں دلیل سے آتا ہے مثلاً اللہ تعالی کا وجود کہ اس پر بہت سے دلائل ہیں تو گویا بعض چیزیں ہمیں دیکھنے سے معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض چیزیں دلائل سے معلوم ہو جاتی ہیں تو معلوم ہوا کہ اشیاء کے حقائق ثابت ہیں اوران کا علم بھی ہے۔

اور الزامی جواب یہ ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ حقائق اشیاء ثابت نہیں ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ حقائق کی نفی (جو تم کرتے ہو) متحقق ہے یا نہیں ہے اگر کہو کہ نفی حقائق متحقق نہیں ہے تو پھر حقائق کی نفی ہوگی۔ کیوں کہ نفی حقائق متحقق ہے اور نفی حقائق متحقق نہیں ہے یہ دو نقیضیں۔ اگر ایک نقیض نہ پائی جائے تو دوسری پائی جاتی ہے تو جب نفی حقائق ہوگی تو یہ نفی بھی ایک شے اور حقیقت ہے جس کا تمہیں علم بھی ہے تو حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بها متحقق پایا جائے گا۔ اور اگر کہو کہ نفی حقائق متحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت ہے جس کا تم کو علم اور یقین ہے پھر ہمارا مطلوب ثابت ہو جائے گا۔

ولا یخفی انه انما یتم الخ: سے کہتا ہے کہ یہ جواب عنادیہ کا تو بن سکتا ہے لیکن عندیہ اور لا ادریہ کو ہم یہ جواب نہیں دے سکتے ہیں۔ عنادیہ کو یہ جواب اس لئے دے سکتے ہیں کہ وہ شے کی حقیقت کا انکار کرتے ہیں اور ہم نے دلیل سے ثابت کر دیا کہ اشیاء کی حقیقتیں ہیں باقی عندیہ اور لا ادریہ کا جواب اس لئے نہیں بن سکتا کہ عندیہ ثبوت کے منکر ہیں اور اعتقاد کے قائل ہیں تو جب ان سے پوچھا جائے گا۔ کہ نفی حقائق متحقق ہے یا نہیں تو وہ کہہ دیں گے کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں اگر یہ ہم نے اعتقاد کیا کہ نفی حقائق متحقق ہے تو متحقق ہو گیا اور یہ اعتقاد کیا کہ متحقق نہیں تو نفی متحقق ہو گئی اور لا ادریہ کو چونکہ شے کے ثبوت اور عدم ثبوت میں شک ہے اس لئے وہ کہیں گے کہ نفی حقائق متحقق ہے اس میں ہمیں شک ہے اور نفی حقائق متحقق نہیں اس میں بھی ہمیں شک ہے۔

الضروریات ففسادها فسادها ولهذا کثر فیها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فی البعض لاسباب جزئیة لاینافی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات فی البدیهی لعدم الالف اولخفاء فی التصور لاینافی البداهة و کثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافی حقیقة بعض النظریات والحق انه لاطریق الی المناظرة معهم خصوصا مع اللادریة لانهم لایعترفون بمعلوم لیثبت به مجهول بل الطریق تعذیبهم بالنار لیعترفوا او یحترقوا

یہی وجہ ہے کہ عقلاء کا اس میں اختلاف ہے۔ ہم کہتے ہیں حس کی غلطی بعض میں اسبابِ جزئیہ کی وجہ سے غلطی کے اسباب کی نفی جو بعض کا جزم ہے اس کے منافی نہیں ہے، اور بدیہی میں اختلافات الفت نہ ہونے کی وجہ سے یا تصور میں پوشیدگی کی وجہ سے ہے اور یہ اختلافات بداہت کے منافی نہیں اور اختلاف کی کثرت نظروں کے فساد کی وجہ سے بعض نظریات کی حقیقت کے منافی نہیں اور حق یہ ہے کہ ان سے مناظرہ کی طرف کوئی راہ نہیں ہے خصوصا لا ادریہ کے ساتھ کیوں کہ وہ اس بات کا اعتراف نہیں کرتے کہ معلوم کے ساتھ مجہول ثابت ہوتا ہے بلکہ راستہ ان کے آگ میں عذاب کا ہے تا کہ وہ اعتراف کریں یا جل جائیں۔

قوله الضروریات منها حسیات والحس الخ: سوفسطائیہ کے دلائل نقل کرتا ہے جن کو بعد میں رد کرے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء کی دو ہی قسم ہیں۔ بعض ضروری ہیں اور بعض نظری ہیں۔ اور جو ضروری ہیں ان میں سے بعض حس سے معلوم ہوتے ہیں اور بعض نظر سے۔ اور حس اکثر غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً بھینگے کو ایک کے دو نظر آتے ہیں اور صفراوی کو میٹھی شے کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ تو جب حس کو اکثر غلطی لگتی رہتی ہے تو ہمیں شے کی صحیح حقیقت کا کیسے علم آ سکتا ہے رہے بدیہیات تو ان میں بہت اختلاف ہے کوئی کہتا ہے کہ یہ چیز بدیہی ہے تو دوسرا کہتا ہے کہ یہ بدیہی نہیں ہے اور نظریات چونکہ بدیہیات سے حاصل ہوتے ہیں بدیہیات میں فساد ہے تو نظریات میں بطریق اولی ہوگا۔ اور دوسرا یہ کہ نظریات میں عقلاء کا کثیر اختلاف واقع ہے تو ہم کو کیسے معلوم ہوگا کہ اس شے کی یہ حقیقت ہے۔

قوله قلنا غلط الحس الخ: سے شارح اس دلیل کا رد کرتا ہے چونکہ دلیل کی تین جزئیں تھیں اس لئے ہر جزء کا رد کرے گا دلیل کی پہلی جز یہ تھی کہ حس کو غلطی لگتی ہے تو شارح کہتا ہے کہ بے شک حس کو بھی غلطی لگتی رہتی ہے لیکن اس کے جزئی اسباب ہیں اور جہاں سے وہ اسباب اٹھ جائیں وہاں غلطی نہیں ہوتی تو بھینگے کو جو ایک کے دو نظر آتے ہیں۔ اور صفراوی کو میٹھی شے کڑوی لگتی ہے تو اس کا سبب بھینگا پن اور صفراء ہے اور جس شخص میں یہ اسباب نہ ہوں گے اس کو شے صحیح

وسوفسطا اسم للحكمة المموهة العلم المزخرف لان سوفا معناه العلم و الحكمة و اسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف اى محب الحكمة و اسباب العلم و هو صفة يتجلىٰ بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر ما يذكر و يمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما

اور سوفسطا ملمع شدہ حکمت وہ علم جس کا ظاہر سجایا گیا ہو کیوں کہ سوفا کا معنی علم وحکمت ہے اور اسطا کا معنی آراستہ کیا ہو، باہر سے سجا ہوا، اور غلط۔ اور اس سے سفسطہ مشتق ہے جیسا کہ فلسفہ فیلاسوف سے مشتق ہے، یعنی حکمت سے محبت کرنے والا ''اور علم کے اسباب،، اور وہ (علم) ایک صفت ہے جس سے مذکور اس شخص کے لئے روشن اور واضح ہو جاتا ہے جس کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہے یعنی مذکور واضح، روشن اور ظاہر ہو اور اسے تعبیر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو۔

معلوم ہوگی باقی دوسری جزء یہ تھی کہ بدیہیات میں اختلاف ہوتا ہے تو اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اس بدیہی شے کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ایک آدمی کو اس میں انس والفت اور توجہ والتفات نہیں ہوتا جس کی وجہ سے وہ اختلاف کر لیتا ہے۔ یا اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بدیہی خفی ہے چونکہ معمولی سی خفاء ہوتی ہے وہ خفاء نہ سمجھنے کی وجہ سے آدمی اختلاف کر بیٹھتا ہے اگر وہ خفاء اٹھ جائے تو اختلاف نہ کرے گا تو جب بدیہیات میں فساد نہ ہوا تو نظریات جو ان سے حاصل ہوں گے ان میں بھی فساد نہ ہوگا۔ باقی انہوں نے جو کہا ہے کہ نظریات میں اختلاف ہوتے ہیں تو اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض نظری صحیح ہوتی ہیں اور بعض فاسد ہوتی ہیں انظارِ صحیح، صحیح نتیجہ اخذ کرتی ہیں اور انظار فاسدہ کے غلط نتیجہ اخذ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ انظار صحیحہ بھی غلط نتیجہ اخذ کریں۔

قولہ والحق انہ لا طریق الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ اصل میں سوفسطائیہ تمام گروہوں کے مناظرہ کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصا لا ادریہ کے ساتھ کیوں کہ مناظرہ سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ معلوم شے سے مجہول حاصل ہو جائے لیکن یہ لوگ سرے سے اس معلوم کا ہی انکار کر دیتے ہیں یا اس کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں یا اس کے ثبوت اور عدم ثبوت میں شک کرتے ہیں تو جب معلوم ہی ثابت نہ ہوا تو مجہول کیسے حاصل ہوگا۔ ان کے ساتھ پھر مناظرہ کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ ان کو آگ میں پھینک دیا جائے۔ (جب وہ شور کریں تو پوچھا جائے کہ کیا ہوا وہ کہیں گے کہ درد ہو رہا ہے تو ان سے کہا جائے کہ یہ تمہارا وہم اور شک ہے۔ اسی طرح یا تو وہ اعتراف کر لیں گے اور یا جل جائیں گے تو ان سے جان چھوٹ جائے گی۔ فافہم)

قولہ وسوفسطا اسم للحکمة والعلم الخ: ماتن نے کہا تھا کہ خلافا للسوفسطائیہ تو شارح لفظ سوفسطائیہ کی تحقیق کرتا ہے کہ یہ عربی لفظ نہیں ہے عجمی ہے اصل میں یہ سوفسطائیہ سوفا اسطا تھا۔ سوفا کا معنی علم اور حکمت ہے اور اسطا کا

معنی ملمع شدہ ہے تو سوفسطا کا معنی ہوا علم ملمع شدہ یعنی وہ علم جو اندر سے کھوٹا ہو اور باہر سے خوبصورت اور ملمع شدہ ہو چونکہ سوفا اور اسطا علیحدہ علیحدہ الفاظ تھے ان کو اکٹھے کر کے ان سے مصدر جعلی سفسطہ مشتق کر لیا جب کہ فلسفہ فیلاسوف کا مصدر جعلی ہے کہ فیلا اور سوف علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں فیلا کا معنی محبّ ہے اور سوف کا معنی حکمة ہے یعنی محبّ حکمت۔

قولہ وھو صفة یتجلی بھا المذکور الخ: ماتن نے کہا تھا: واسباب العلم للخلق ثلاثة۔ متن میں علم کا لفظ تھا، علم کی شارح نے تعریف کی ہے اور علم کی یہ تعریف ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے، علم وہ صفت ہے جس کے سبب سے مذکور متجلی ہو جائے، متجلی اس کے لئے جس کے ساتھ وہ صفت قائم ہے چونکہ یتجلّی مشکل لفظ تھا اس لئے شارح نے اس کا معنی کر دیا کہ یتضح ویظھر۔ مذکور مجہول صیغہ تھا اس کی تعبیر بھی صیغہ مجہول سے کر دی کہ ما یذکر۔ تعریف میں المذکور کا لفظ تھا اس میں دو احتمال ہیں کہ مذکور سے مراد مذکور قلبی ہے یا مذکور لسانی۔ ان یعبر عنہ سے شارح نے بتایا کہ ذکر سے مراد ذکر لسانی ہے ذکر قلبی نہیں۔ یعنی جو مذکور علی اللسان ہے وہ متجلی ہوتا ہے۔ پھر اعتراض ہو گیا کہ جب مذکور سے مراد مذکور لسانی ہے تو مطلب ہوگا کہ جو مذکور علی اللسان ہے وہ متجلی ہوگا حالانکہ جو زبان پر ذکر نہ کیا جائے اس کے ساتھ بھی علم کا تعلق ہوتا ہے اور وہ متجلی ہوتا ہے تو اس کا شارح نے ویمکن سے جواب دے دیا کہ مذکور سے مراد مذکور بالفعل نہیں کہ اعتراض ہو بلکہ مذکور کا معنی ہے کہ جس کا اجراء زبان پر ممکن ہو خواہ مذکور بالفعل ہو یا نہ ہو کیوں کہ زبان پر بالفعل جو مذکور نہیں وہ مذکور ہو تو سکتا ہے۔

موجودا کان معدوما الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ علم کی تعریف میں یتجلی بھا المذکور کہا ہے۔ یتجلی بھا الشیء کیوں نہیں کہا۔ تو جواب دیا کہ اگر الشیء ہوتا تو شیء کا حقیقی معنی موجود ہے تو مطلب ہوتا کہ علم وہ صفت ہے جس سے موجود متجلی ہو جائے حالانکہ معدوم کا بھی علم ہوتا ہے اس لئے المذکور کہا ہے جو کہ موجود و معدوم دونوں کو شامل ہے۔ البتہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ یتجلی بھا الشیء کہہ دیتا اور شے سے تعمیم مراد ہوتی تو جواب یہ ہے کہ شے میں تعمیم کرنا مجاز ہے۔ کیوں کہ شے کا حقیقی معنی تو موجود ہے اور تعریفات میں مجاز مراد نہیں ہوتا حقیقت لی جاتی ہے۔

قولہ فیشمل ادراك الحواس الخ: اس عبارت سے غرض یہ ہے کہ ایک علم کی تعریف تو شارح نے کر دی۔ آگے شارح علم کی دوسری تعریف کرے گا اور ان دو تعریفوں میں فرق بھی واضح کیا ہے اور اس عبارت سے اس فرق کی تمہید ہے۔ شارح کہتا ہے کہ علم کی یہ تعریف ادراک حواس اور ادراک عقل دونوں کو شامل ہے تو یہ تعمیم مدرک کے لحاظ سے ہے۔ اب ادراک کے لحاظ سے تعمیم کرتا ہے کہ یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہے اور تصدیقات یقینیہ و غیر یقینیہ کو بھی شامل ہے گویا علم کی یہ تعریف جمیع انحاء علوم کو جامع ہے۔ باقی شرح میں تصدیقات یقینیہ و غیر یقینیہ کا لفظ ہے تو یقین اس جزم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو تو اگر جزم نہ ہو جیسے ظن ہے یا جزم تو ہو لیکن وہ واقع کے مطابق نہ ہو جیسے جہل مرکب۔ یا جزم ہو اور واقع کے مطابق بھی ہو لیکن تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے جیسے تقلید تو یہ

فیشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصدیقات الیقینیة وغیر الیقینیة بخلاف قولهم صفة توجب تمییزا لایحتمل النقیض فانه و ان كان شاملا لادراك الحواس بناء علی عدم التقیید بالمعانی والتصورات بناء علی انها لانقائض لها علی ما زعموا لكنه لایشمل غیر الیقینیات من التصدیقات هذا

تو وہ حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک پر مشتمل ہے جیسے تصورات اور تصدیقاتِ یقینیہ اور غیر یقینیہ بخلاف ان کے اس قول کے کہ وہ ایک صفت ہے جو تمیز کو واجب کرتی ہے نقیض کا احتمال نہیں رکھتی تو بلاشک اگرچہ وہ حواس کے ادراک کو شامل ہو معانی کی قید نہ لگانے پر بنیاد رکھتے ہوئے، اور تصورات کو شامل ہے اس بات پر بنیاد کی وجہ سے کہ ان تصورات کی نقیضیں نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ کا گمان ہے، لیکن یہ تصورات غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہیں ہوتے۔ یہ بات لے لو!

یقین نہ ہوگا یا تصدیقات غیر یقینیہ میں یہ تین داخل ہوئے ظن، جہل مرکب اور تقلید۔

بخلاف قولهم صفة الخ : سے علم کی ایک اور تعریف کرتا ہے جو بعض اشاعرہ نے کی ہے کہ علم اس صفت کو کہتے ہیں جو تمیز کی موجب ہو (اور تمیز کہتے ہیں جدا کردن یعنی ایک شے کو ماسوا سے ممتاز و جدا کرے) ایسی تمیز جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اب بتاتا ہے کہ یہ تعریف کس کو شامل ہے اور کس کو شامل نہیں ہے۔ تو کہتا ہے کہ یہ تعریف حواس ادراک کو شامل ہے کیوں کہ تعریف میں معانی کی قید نہیں کہ یوجب تمیز بین المعانی کیوں کہ اگر معانی کی قید ہوتی تو حواس کے ادراک کو تعریف شامل نہ ہوتی کیوں معانی تو ذہن میں ہوتے ہیں اور حواس محسوسات کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ معانی کا تو چونکہ معانی کی قید نہیں ہے اس لئے یہ تعریف ادراک حواس پر بچی آتی ہے اسی طرح یہ تعریف تصورات کو شامل ہے کیوں کہ تصورات کی نقیض نہیں ہے ہاں تصدیقات کی نقیض ہوتی ہے باقی لا یحتمل کے دو مطلب ہیں۔ کہ یا تو سرے سے نقیض ہی نہ ہو یا نقیض تو ہو لیکن احتمال نہ ہو تو تصورات کی نقیض ہے ہی نہیں۔ باقی یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں کیوں کہ ان میں نقائض کا احتمال ہے وہ اس طرح کہ تصدیقات غیر یقینیہ تین ہیں۔ ظن، جہل مرکب اور تقلید ہر ایک میں نقیض کا احتمال ہے ظن میں اس طرح کہ ظن جانب راجح کا تام ہے اور جانب مرجوح کا احتمال ہے اور وہی جانب مرجوح اس راجح جانب کی نقیض ہے اور جہل مرکب میں اس طرح کہ مستقبل میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے کہ مستقبل میں اس آدمی کی جہالت دور ہو جائے۔ اور تقلید میں اس طرح کہ مستقبل میں احتمال ہوتا ہے کہ اس کا جزم تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے اور اس کی نقیض کا جزم ہو جائے تو گویا یہ تعریف آخری جمیع انحاء علوم کو جامع نہیں ہے یہاں تک تو لوگوں کی بات آئی کہ کسی نے علم کی کچھ تعریف کی اور کسی نے کچھ۔

و لكن ینبغی ان یحمل التجلی علی الانكشاف التام الذی لایشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق ای المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالی فانه لذاته لابسبب من الاسباب ثلاثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غیر مدرك فالحواس و الا فالعقل فان قیل السبب المؤثر فی العلوم كلها هو

لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کے لفظ کو انکشاف تام کے معنی پر محمول کیا جائے، وہ انکشاف جو ظن کو شامل نہیں ہوتا کیوں کہ ان کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے ''خلق کے لئے،، یعنی مخلوق جو فرشتے، انسان اور جن ہیں بخلاف خالق کے علم کے کیوں کہ اس کا علم ذاتی طور پر ہے کسی سب کی وجہ سے نہیں ہے۔ ''تین ہیں حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل،، استقراء (یعنی تتبع اور تحقیق و تفتیش) کے حکم سے، اور ان تین کی وجہ ضبط یہ ہے، کہ سبب اگر خارج ہو تو خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غیر مدرکہ ہوگا تو وہ حواس ہیں اور اگر ایسا نہیں تو عقل ہے، پھر اگر کہا جائے: کہ تمام علوم میں سبب مؤثر اللہ تعالیٰ ہے۔

اور اب شارح قوله ولكن ینبغی ان یحمل الخ : سے اپنا مختار ذکر کرتا ہے کہ دوسری تعریف صحیح ہے اب سوال ہوگا کہ پہلی تعریف غلط ہوگی۔ تو کہتا ہے کہ پہلی تعریف بھی صحیح ہے اور پہلی اور دوسری تعریف کا مطلب ایک ہے کیوں کہ پہلی تعریف میں جو تجلی کا لفظ ہے اس سے مراد انکشاف تام ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ میں انکشاف تام نہیں ہوتا۔ (لهذا جس طرح دوسری تعریف سے تصدیقات غیر یقینیہ خارج تھے اسی طرح پہلی تعریف سے بھی یہ خارج ہوں گے) کیوں کہ علم کلام والوں کے نزدیک ظن، تقلید، جہل مرکب علم نہیں۔ (کیوں کہ علم انکشاف تام ہے اور ان میں انکشاف تام نہیں اگرچہ مناطقہ کے نزدیک ظن وغیرہ علم ہیں تو گویا دوسری تعریف بلا توجیہ صحیح ہے اور پہلی تعریف میں توجیہ کرنی پڑتی ہے۔

قوله ای المخلوق من الملك والجن الخ : ماتن نے کہا تھا : للخلق تو یہ صفت ہے العلم کی باقی شارح نے بتا دیا کہ خلق بمعنی مخلوق ہے اور مخلوق سے مراد فرشتے انسان اور جن ہیں اور خلق کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ علم خلق نکل گیا۔ کیوں کہ خالق کا علم لذاتہ ہے اور اسباب میں سے کسی سبب کا محتاج نہیں ہے۔

قوله بحكم الاستقراء : سے بتا دیا کہ اسباب علم کا جو تین میں حصر ہے تو حصر عقلی نہیں بلکہ حصر استقرائی ہے یعنی تتبع اور تلاش سے ہمیں یہ تین سبب نظر آئے ہاں عقلی طور پر اور سبب بھی ہو سکتے ہیں۔

وجه الضبط الخ : سے وجہ حصر ذکر کرتا ہے۔ (حصر استقرائی کی بھی وجہ ضبط ہوتی ہے) تا کہ دیکھیں کہ سبب

الله تعالیٰ لانها بخلقه وایجاده من غیر تاثیر للحاسة وا لخبر والعقل والسبب الظاهری کالنار للاحراق هو العقل لاغیر وانما الحواس والاخبار ألات وطرق فی الادراك والسبب المفضی فی الجملة بان یخلق الله تعالی فینا ا لعلم معه بطریق جری العادة لیشمل المدرك کالعقل والألة کا لحس والطریق کالخبر لاینحصر فی الثلاثة بل ههنا اشیاء اخر مثل الوجدان والحداس والتجربة ونظر المعقل بمعنی ترتیب المبادی وا لمقدمات قلنا هذا علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد والاعراض عن تدقیقات الفلاسفة

کیوں کہ یہ اسباب اس کی تخلیق اور ایجاد سے ہیں حاسہ، خبر، عقل اور سببِ ظاہری کی تاثیر کے بغیر، وہ عقل ہے کوئی اور نہیں اور حواس واخبار ادراک میں آلات اور طرق ہیں اور فی الجملہ سببِ مُفضِی بایں طور ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اندر اس سبب کے ساتھ عادت کے جاری ہونے کے طور پر علم پیدا کرتا ہے، تا کہ مدرک کو شامل ہو جیسے: عقل، اور آلہ جیسے: حس اور طریق جیسے: خبر ہے۔ اسبابِ علم کا انحصار تین میں نہیں بلکہ یہاں کچھ دوسری اشیاء ہیں جیسے: وجدان، حداس، تجربہ، ا نظر عقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں، ہم نے کہا: یہ مقاصد پر اقتصار میں مشائخ کی عادت پر ہے اور فلاسفہ کی باریک بینیوں سے اعراض ہے۔

عالم سے خارج ہے یا داخل۔ اگر سبب عالم سے خارج ہے تو خبر صادق اور اگر سبب عالم سے خارج نہیں ہے بلکہ داخل ہے۔ تو دیکھیں گے کہ وہ سبب آلہ ہے اور مدرک کا غیر ہے یا نہیں اگر مدرک کا غیر ہے تو حواس اور اگر آلہ ہے اور مدرک کا عین ہے تو عقل۔

قوله فان قيل السبب المؤثر الخ : سے شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے: اسبابِ علم کا تین میں حصر کرنا صحیح نہیں کیوں کہ سبب کے تین معنی ہیں جو معنیٰ بھی لو اسباب علم تین نہیں بنتے۔ سبب کا ایک معنی سبب مؤثر ہے اور سبب مؤثر صرف اللہ تعالیٰ ہے نہ حاسہ مؤثر ہے اور نہ خبر صادق اور عقل۔ لہٰذا سبب صرف ایک ہوا یعنی اللہ تعالیٰ اور جو تم نے اسباب ذکر کئے ان سے کوئی ایک بھی نہ بنا اور سبب کا دوسرا معنی سبب ظاہری ہے جیسے احراق کا سبب ظاہری اور سبب ظاہری صرف عقل ہے باقی حواس اور اخبار تو ادراک کے محض آلات اور طرق ہیں سبب ظاہری صرف عقل ہے تو اب بھی تین میں حصر نہ رہا۔ اور سبب کا تیسرا معنی مفضی فی الجملۃ (یعنی جو کسی چیز کی طرف پہنچائے) ہے تو مفضی فی الجملۃ بے شک تین ہیں لیکن ان کے علاوہ مفضی فی الجملہ اور بھی ہیں مثلاً وجدان، حدس تجربہ، نظر عقل، اس طرح تین میں

فانهم لما وجدوا بعض الادراکات حاصلة عقیب استعمال الحواس الظاهرة التی لاشك فیها سواء کانت من ذوی العقول اوغیرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما کان معظم المعلومات الدینیة مستفادا من الخبرا لصادق جعلوا سببا آخر ولما یثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس ا لمشترك والخیال والوهم وغیر ذلك و

تو انہوں نے جب بعض ادراکات کو حواسِ ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل پایا حواسِ ظاہرہ وہ جن میں شک کوئی نہیں برابر ہے کہ وہ ذوی العقول کی طرف سے ہوں یا ان کے غیر کی طرف سے ہوں، انہوں نے حواسِ ظاہرہ کو ایک سبب بنایا ہے، اور چونکہ بڑی بڑی دینی معلومات خبر صادق سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے انہوں نے اسے بھی دوسرا سبب بنا دیا ہے، اور ان کے نزدیک جب حواسِ باطنہ جنہیں حسِ مشترک، خیال، وہم وغیرہ کہا جاتا ہے، ثابت ہیں اور

حصر نہ رہا تین سے زیادہ اسباب بن گئے۔

وجدان کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قوت ہے جو اُن معانی کا ادراک کرتی ہے جو معانی بدن سے متعلق ہوتے ہیں وہ قوت بدن میں ہوتی ہے مثلاً جوع اور عطش یہ معانی بدن سے قائم ہوتے ہیں اور وہ قوت جوع اور عطش کو محسوس کرتی ہے معلوم ہوا کہ وجدان (قوت) بھی مفضی الی العلم ہے۔ اسی طرح حدس کہ حدس کہتے ہیں کہ مقدمات (صغریٰ، کبریٰ) کے آنے سے معاً نتیجہ آ جائے تو حدس بھی مفضی الی العلم ہوگا۔ اور تجربہ کہتے ہیں بار بار کے مشاہدہ کو۔ تو تجربہ سے بھی شے کا علم آ جاتا ہے اور نظر عقل: تصورات میں مبادی کو ترتیب دینا اور تصدیقات کو ترتیب دینا ہے تصور کی مثال جیسے انسان کا تصور کہ پہلے حیوان کو رکھا پھر ناطق تا کہ اس ترتیب کے بعد انسان حاصل ہو جائے۔ تو ترتیب مفضی الی العلم ہوگی۔ اسی طرح تصدیق کہ پہلے العالم متغیر رکھا پھر کل متغیر حادث کو رکھا تو نتیجہ آ جائے گا العالم حادث تو دیکھو مبادی اور مقدمات کی ترتیب (یہی نظر عقل ہے) مفضی الی العلم ہوگئی تو علم کے تین اسباب سے زائد ہو گئے۔

قوله یخلق الله تعالی فینا العلم معه بطریق : یعنی اللہ تعالیٰ کی عادت مبارک جاری ہے کہ سبب مفضی آ جائے (مثلاً عقل یا حواس) تو اس کے آنے سے علم آ جاتا ہے۔

قلنا هذا علی الخ : سے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ ہم شق تو اختیار کرتے ہیں کہ سبب کا تیسرا معنی مراد ہے یعنی مفضی فی الجملہ پھر تم کہو گے ان تین کے سوا اور بھی علم کے اسباب ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہمارے مشائخ کی یہ عادت ہے کہ مقصود پر اقتصار کرتے ہیں تو عقل وحواس وخبر صادق یہ اصول ہیں باقی حدس، وجدان وغیرہ یہ تمام تدقیقات فلاسفہ سے ہیں اور ہمارے مشائخ تدقیقات فلاسفہ سے اعراض کرتے ہیں اس لئے انہوں نے مقاصد پر اقتصار کیا ہے۔

لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع لكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس اوتجربة اوترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلمِ بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نورا القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس

ان کی کوئی غرض حدسیات، تجربیات، بدیہیات اورنظریات کی تفصیل کو بیان کرنے کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ اوران میں سے ہرایک کے لئے رجوع عقل کی طرف ہے، اس لئے انہوں نے عقل کوعلم کا تیسرا سبب بنایا جوصرف توجہ یا، حدس کے ملانے یامقدمات کی ترتیب کے ساتھ علم تک پہنچادیتا ہے، توانہوں نے اس بات کے جاننے کوسبب بنادیا کہ ہمیں بھوک اور پیاس ہے اور بے شک کل جزء سے بڑا ہوتا ہے، سقمونیا مسہل ہے، اور عالم حادث ہے، سب عقل ہی ہے اگرچہ بعض میں حس سے مدد لی جاتی ہے۔ تو ''حواس،، حاسۃ کی جمع ہے حاسہ قوتِ حاسہ کے معنیٰ میں ہے ''پانچ ہیں،،

قوله فانهم لما وجدوا بعض الخ: بتا تا ہے کہ انہوں نے ان تین (عقل، حواس اور خبر صادق) پر اقتصار کیسے کیا تو وہ کہتا ہے: اس لئے کہ مشائخ نے دیکھا کہ بعض ادراکات حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے ہیں اور حواس میں کسی کو شک بھی نہیں ان کو متکلمین بھی مانتے ہیں اور فلاسفہ بھی (بخلاف حواس باطنہ کے کہ ان کے فلاسفہ قائل ہیں اور متکلمین منکر ہیں) اور دوسری وجہ شک نہ ہونے کی یہ ہے کہ حواس ذوی العقول وغیر ذوی العقول سب میں ہوتے ہیں تو اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔

سواء كانت من ذوى العقول: سے اس بات کی طرف اشارہ بھی کرگیا کہ حواس ظاہرہ عقل میں شمار نہیں کیوں کہ حواس ظاہرہ جانوروں کے ہیں لیکن ان میں عقل کوئی نہیں مانتا۔ توجب ہمارے مشائخ نے یہ دیکھا (کہ حواس کے استعمال کے بعد بعض چیزوں کا علم آجاتا ہے اوران حواس میں کسی کوشک بھی نہیں) تو حواس کوعلم کا سبب بنادیا باقی خبر صادق کواس لئے سبب کیا چونکہ معلومات دینیہ کا معظم خبر صادق یعنی اللہ ورسول اللہ ﷺ کی خبر سے مستفاد تھا توانہوں نے خبر صادق کودوسرا علم کا سبب کیا۔

قوله ولما يثبت عندهم الخ: سے بتاتا ہے کہ انہوں نے عقل کوعلم کا تیسرا سبب کیوں بنایا اور حواس باطنہ وجدانیات وتجربیات وغیرہ کو کیوں نہ سبب بنایا۔ تو کہتا ہے اس کا حل یہ ہے کہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ یعنی حس

مشترک وخیال اور وہم وغیرہ ثابت نہیں تھیں اوران کی غرض کا تعلق حدسیات وتجربیات وبدیہیات اورنظریات (نظرعقل) کی تفاصیل سے نہ تھا اوران تمام کا مرجع بھی عقل تھا اس لئے (یعنی لم يثبت الخ ○ ولم يتعلق الخ ○ وكان مرجع الخ) ان تینوں کی وجہ سے) انہوں نے عقل کوتیسرا سبب بنایا۔

قوله مفضى الى العلم المجرد الالتفات الخ: سے شارح دلیل دیتا ہے کہ ان تمام (حدسیات تجربیات و بدیہیات ونظریات) کا مرجع عقل ہے۔ توکہا ہے کہ عقل تھوڑی سی توجہ کرے توعلم آجاتا ہے۔ (بدیہی کے بارے میں کہا: محض بدیہیات سے علم نہیں آتا بلکہ عقل کودخل ہوتا ہے کہ وہ معمولی سی توجہ کرے توبدیہی کا علم آجائے) اسی طرح محض حدس مفضى الى العلم نہیں اصل میں عقل مفضی الی العلم ہے ہاں حدس کا انضمام کرنا پڑتا ہے یا اسی طرح تجربہ ترتیب مقدمات وترتیب مبادی محض مفضی الی العلم نہیں اصل میں عقل مفضی الی العلم ہوتا ہے ہاں ان کوساتھ ملانا پڑتا ہے اوراعتبار کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ سب کا مرجع عقل تھا توسبب بھی عقل کو بنایا۔ ہرایک کی مثال بھی دی۔ کہ ہمیں جوع وعطش کا علم ہوتا ہے یا ہمیں معلوم ہے کہ الكل اعظم من الجزء ہے اسی طرح ہمیں معلوم ہے کہ نور قمر مستفاد من الشمس ہے اوراسی طرح ہمیں معلوم ہے سقمونیا مسہل ہے اورعالم حادث ہے، ان سب کا علم عقل سے آتا ہے، ہاں عقل کے ساتھ حدس وتجربہ وغیرہ کوملانا پڑتا ہے ورنہ اصل میں مفضی الی العلم عقل ہے۔

ان لنا جوعا و عطشا: سے مثال وجدان کی دی ہے اورالكل اعظم من الجزء بدیہی کی مثال ہے اور نور القمر الخ حدس کی مثال ہے اور ان السقمونيا مسهل تجربہ کی مثال ہے اور العالم حادث نظری کی مثال ہے۔

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة: ماتن نے کہا تھا کہ اسباب علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔ تو پھر ماتن نے ہرایک کی تفصیل کی۔ چونکہ علم کا پہلا سبب حواس تھا اس لئے اس نے پہلے حواس کی بحث شروع کی، کہ وہ پانچ ہیں شارح اس سے یہ بتاتا ہے کہ حواس حاسۃ کی جمع ہے اوراس وزن پر جوبھی جمع آتی ہے وہ مؤنث کی جمع ہوتی ہے جیسے ضوارب ضاربۃ کی جمع ہے توحاسۃ مؤنث ہے آگے شارح نے عبارت کہی کہ بمعنی القوة الحاسة۔ تواس عبارت کے دوفائدے ہوسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ حاسۃ مؤنث کیوں ہے مذکر ہوجائے اورجمع بھی مذکر والی ہونی چاہئے تو جواب دیا کہ حاسہ اسلئے مؤنث ہے کہ حاسۃ سے مراد قوت حاسہ ہے اورقوۃ مؤنث ہے اس لئے حاسۃ بھی مؤنث ہونی چاہئے اور دوسرا فائدہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شاید حاسۃ سے مراد اندام یعنی ناک وغیرہ ہیں تو بتایا کہ حاسۃ سے مراد اندام نہیں قوت حاسہ ہے۔

قوله بمعنى ان العقل حاكم الخ: ماتن نے حواس کا پانچ میں حصر کیا تھا تواعتراض ہوتا ہے کہ حواس کا پانچ میں حصر تب صحیح ہو جبکہ عقل کسی اور قسم کا مجوز نہ ہو ممکن ہے کہ حواس چھ یا زیادہ ہوجائیں توجواب دیا کہ پانچ میں حصر عقلی نہیں بلکہ استقرائی ہے کہ تتبع اور تلاش کے بعد پانچ ہی ملے توعقل نے کہا پانچ جو ملے ہیں تو پانچ ہی ہوں گے۔

بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التی تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها علی الاصول الاسلامیة السمع وهی قوة مودعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطریق وصول الهواء المتکیف بکیفیة الصوت الی الصماخ بمعنی ان اللہ تعالیٰ یخلق الادراك فی النفس عند ذالك والبصر وهی قوة مودعة فی العصبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان ثم تفترقان فتادیان الی العین تدرك بها الاضواء والالوان والاشکال والمقادیر والحرکات والحسن والقبح وغیر ذالك مما یخلق اللہ تعالی ادراکها فی النفس عند استعمال العبد تلك القوة

اس معنی میں کہ عقل بالضرورۃ اس کے وجود کا حکم لگاتی ہے، البتہ حواسِ باطنہ جن کو فلسفیوں نے ثابت کیا ان کے دلائل اصولِ اسلامیہ پر پورے نہیں آتے ''سمع،، اور وہ قوت ہے جسے اس پٹھے میں رکھا گیا ہے جو کان کے سوراخ کی گہرائی میں بچھا ہوا ہے، اس قوت کے ساتھ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے ''آواز،، کی کیفیت میں بدل کر ہوا ''کان کے سوراخ تک،، پہنچنے کے طریق سے، اس معنی میں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک کو پیدا کرتا ہے، ''اور بصر،، بصر وہ قوت ہے جو اندر سے خالی دو پٹھوں میں ودیعت کی گئی ہے یہ دونوں پٹھے ملتے اور جدا ہوتے ہیں پھر آنکھ تک پہنچتے ہیں تو آنکھ اس کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں، شکلوں، مقداروں، حرکتوں، حسن، قبح اور ان کے علاوہ دیگر اشیاء کا ادراک کرتی ہے جن کے ادراک کو بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے بعد اللہ تعالی نے نفس میں پیدا کیا ہے۔

قولہ واما الحواس الباطنہ الخ : سے ایک اعتراض جواب دے دیا اعتراض یہ تھا کہ حواس باطنہ بھی ہیں تو پھر پانچ میں حواس کا حصر صحیح نہ رہا تو جواب دیا کہ حواس باطنہ فلاسفہ کے مذہب پر ہیں اور متکلمین ان کو نہیں مانتے باقی فلاسفہ جو ان پر دلائل دیتے ہیں تو وہ دلائل اصول اسلامیہ پر مبنی نہیں بلکہ ان کے اپنے اصول پر مبنی ہیں۔

قولہ وهی قوة مودعة الخ : سے شارح سمع کی تعریف کرتا ہے کہ کان کے سوراخ کے آخری حصہ میں ایک پٹھہ ہے، اور اس پٹھہ میں ایک قوت رکھی ہے تو جب آدمی بات کرتا ہے تو لبوں کے باہر جو ہوا ہوتی ہے۔ (جو منہ اور لبوں سے متصل ہوتی ہے) وہ ہوا اس آواز سے متکیٔف ہوجاتی ہے اور اس ہوا میں آواز پیدا ہوجاتی ہے پھر وہ آواز اس کے قریب والی ہوا میں چلی جاتی ہے پھر ان کی ہوا اس آواز سے متکیف ہوجاتی ہے اسی طرح کان کے سوراخ میں بھی ہوا ہے تو وہ ہوا بھی آواز سے متکیف ہوجاتی ہے اور پھر وہ ہوا پٹھہ کو لگتی ہے تو اس سے پٹھہ میں رکھی ہوئی قوت آواز کا ادراک کرلیتی ہے۔

بمعنی ان اللہ تعالی یخلق الخ : وہم تھا کہ شاید سمع ادراک کے لئے علت تامہ ہے تو ازالہ کردیا کہ علت تامہ

والشم وهی قوة مودعة فی الزائدتین النابتتین فی مقدم الدماغ الشبیهتین بحلمتی الثدی تدرك بها الروائح بطریق وصول الهواء المتکیف بکیفیة ذی الرائحة الی الخیشوم والذوق وهی قوة منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابیة التی فی الفم بالمطعوم ووصولها الی العصب واللمس وهی قوة منبثة فی جمیع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة ونحو ذالك عند التماس والاتصال به وبکل حاسة منها ای من الحواس الخمس توقف ای یطلع

''اور سونگنا،، یہ وہ طاقت ہے جسے دماغ کے اگلے حصے میں دو اُبھری ہوئی ڈوڈیوں میں رکھا گیا ہے وہ دو ڈوڈیاں پستان کی دو ڈوڈیوں کی طرح ہیں اس قوت کے ساتھ خوشبوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے، کہ ہواءِ متکیٔف اس خوشبو والی چیز سے کیفیت خوشبو (لے کر) ناک کے بانسے کی طرف پہنچتی ہے۔ ''اور ذوق،، وہ طاقت ہے جو زبان کی ٹکی پر بچھے ہوئے پٹھا میں پیدا ہوتی ہے اس قوت کے ساتھ منہ میں موجود لعاب کی تری کھائی جانے والی چیز کے ساتھ ملنے اور اس رطوبت کے پٹھوں تک پہنچنے سے ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ''اور لمس،، یہ پورے بدن میں موجود قوت ہے جس سے گرمی، سردی، تری اور خشکی وغیرہ کا ادراک چھونے اور ملنے کے وقت کیا جاتا ہے۔ ''اور ان میں سے ہر حاسہ کے ساتھ،، یعنی حواس خمسہ میں سے ہر ایک کے ساتھ واقفیت ہوتی ہے۔

نہیں بلکہ اللہ تعالی کی عادت جاری ہے کہ جب آدمی بولتا ہے تو سمع ان اصوات کا ادراک کرتی ہے، فی النفس عند ذلك بول کر اشارہ کردیا کہ اصل مدرک نفس ہے سمع ایک ادراک کا آلہ ہے۔

وهی قوة مودعة فی العصبتین الخ : سے دوسرے حاسہ یعنی بصر کی تعریف کرتا ہے کہ دماغ سے پٹھے نکلتے ہیں جو اندر سے خالی ہوتے ہیں وہ آگے جاکر ملاقات کرتے ہیں پھر علیحدہ ہوجاتے ہیں ایک ایک آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے اور دوسرا دوسری آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے تو جہاں وہ دونوں پٹھے ملاقات کرتے ہیں وہاں ایک قوت رکھی ہے جو اضوء، رنگ، اشکال، مقادیر، حرکات، حسن، قبیح کا ادراک کرتی ہے۔ باقی شارح نے یتلاقیان کا لفظ بولا ہے کیوں کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ دو پٹھے تقاطع کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تقاطع نہیں کرتے بلکہ دو دال کی شکل ( ) ملتے ہیں اور پھر آگے جدا ہوجاتے ہیں۔ تو اس نے ایسا لفظ بولا جو دونوں قولوں کو شامل ہے۔ باقی یہاں بھی وہی بات ہے کہ یہ علت تامہ نہیں محض اللہ تعالی کی خلق کی وجہ سے ہے اور اصل مدرک نفس ہے بصر ایک آلہ ہے۔ یہ قید ہر حاسہ میں ہوگی۔

وهی قوة مودعة فی الزائدتین الخ : سے شم کی تعریف کرتا ہے کہ دماغ کے اگلے حصہ میں دو ابھری ہوئی دو

علی ما وضعت هی تلك الحاسة له یعنی ان الله تعالی قد خلق کلا من تلك الحواس لادراك اشیاء مخصوصة کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لایدرك بها ما یدرك بالحاسة الاخری واما انه هل یجوز ذالك ففیه خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذالك بمحض خلق الله تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلایمتنع ان یخلق الله عقیب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قیل الیست الذائقة تدرك حلاوة الشیء و حرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك با لذوق والحرارة باللمس الموجود فی الفم و اللسان والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلام یکون لنسبته خارج تطابقه

اس پر جس کے لئے اس حاسہ کو وضع کیا گیا ہے، یعنی ان حواس میں سے ہر ایک کو اللہ تعالی نے اشیاءِ مخصوصہ کا ادراک کرنے کے لئے پیدا کیا ہے، جیسے کان کو آواز کے لئے، ذوق کو چکھنے کے لئے، شم کو خوشبوؤں کے لئے، ان سے ان اشیاء کا ادراک نہیں کیا جا سکتا جن اشیاء کو دیگر حواس سے ادراک کیا جاتا ہے۔ خبردار کیا یہ جائز ہے؟ تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اور حق قول جواز ہے کیوں کہ یہ چیز محض اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے حواس کی تاثیر کے بغیر ہے، تو یہ ممتنع نہیں ہے کہ مثلاً اللہ تعالی دیکھنے والی قوت کے صرف کرنے کے بعد آواز کا ادراک کرنے والی قوت کو پیدا کر دے، اگر کہا جائے، کیا ذائقہ شے کی حلاوت اور حرارت کا ادراک اکٹھے نہیں کر سکتا؟ جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ حلاوت (مٹھاس) کا ادراک قوتِ ذوقیہ کے ساتھ ہے اور حرارت (گرمی) کا ادراک اس لمس کے ساتھ ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے ''اور خبر صادق،، یعنی سچی خبر جو واقع کے مطابق ہو، بلاشک خبر ایک کلام ہے جس کی نسبت کا خارج ہے جس کے مطابق یہ نسبت ہوتی ہے۔

ڈوڈیاں ہیں جیسے پستانوں کی ڈوڈیاں ہوتی ہیں ان میں ایک قوۃ رکھی ہے جو خوشبو اور بدبو کا ادراک کرتی ہے کہ مثلاً کوئی خوشبودار چیز پڑی ہو تو ساتھ والی ہوا اس خوش بو سے متکیف ہو جاتی ہے پھر اسی طرح قریب والی ہوائیں جو ناک کے سوراخوں میں ہوا ہے وہ بھی خوشبودار کے ساتھ متکیف ہو کر ان ڈوڈیوں کو پہنچتی ہے تو وہ قوت خوشبو کا ادراک کرتی ہے۔

وهی قوة منبثة فی العصب الخ: سے ذوق کی تعریف کرتا ہے کہ زبان کے جرم پر ایک پٹھہ ہے (یعنی زبان کے ظاہری حصہ پر ایک پٹھہ ہے) اس پٹھہ میں ایک قوت رکھی ہے جب آدمی کوئی شے کھاتا ہے تو مطعوم کے باریک باریک اجزاء تھوک میں مل جاتے ہیں پھر رطوبت لعابیہ مطعوم کے ساتھ پٹھہ میں پہنچتی ہے اور وہ قوۃ اس کا ادراک کرتی ہے کہ وہ شے میٹھی ہے یا کڑوی ہے۔

و هی قوة منبثة فی جمیع البدن الخ : سے لمس کی تعریف کرتا ہے کہ پورے بدن میں ایک پٹھہ ہے اس پٹھے میں ایک قوۃ ہے جو تماس اور اتصال کے وقت حرارت، برودت، رطوبۃ اور یبوست وغیرہ کا ادراک کرتی ہے۔

قال الماتن و بکل حاسة منها یوقف : یاد رہے کہ یہ بکل یوقف کے متعلق ہے۔ پیچھے ماتن نے حواس خمسہ ذکر کئے اور یہ بھی بتایا کہ کون حاسہ کس کا ادراک کرتا ہے۔ اب بتاتا ہے کہ جس حاسہ کی جس کیلئے وضع ہے وہ اس کا ادراک کرے گا۔ اور غیر کا ادراک نہیں کرے گا۔ مثلاً کان کی وضع ہے کہ وہ سنے اب کان دیکھ نہیں سکتا اور آنکھ کی وضع ہے تا کہ دیکھے تو آنکھ سن نہیں سکتی۔

و اما انه هل یجوز الخ: ماتن نے کہا تھا کہ جس حاسہ کی جس کے لئے وضع ہے اسی کا ادراک کرے گا۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حاسہ جس کے لئے اس کی وضع ہے مثلاً کان کی وضع سننے کے لئے غیر کا بھی ادراک کر سکتا ہے کہ نہیں؟ بعض نے کہا کہ غیر کا ادراک کرنا محال اور ممتنع ہے جس کے لئے اس کی وضع ہے اُسی کا ادراک کر سکتا ہے اور بعض نے کہا کہ حواس غیر ماوضع لہ کا بھی ادراک کر سکتے ہیں۔ اور شارح نے اپنا مختار بھی ذکر کر دیا کہ حق بات یہی ہے کہ حاسہ غیر کا ادراک بھی کر سکتا ہے مثلاً آنکھ سننے اور دیکھنے دونوں کا کام دے یا صرف سننے کا کام دے اور دیکھنے کا کام نہ دے۔

فان قیل الیست الخ : سے شارح ایک اعتراض ذکر کے اس کا جواب دے گا۔ اور اعتراض متن پر ہوتا ہے کہ تم نے کہا: جو حاسہ جس حس کے لئے وضع ہے اس کا ادراک کرتی ہے اور غیر کا ادراک نہیں کرتی، ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ ایک حاسہ دو چیزوں کا ادراک کرتا ہے مثلاً زبان پر کوئی شے رکھی جائے تو بیک وقت اس کی حرارت اور حلاوت کا علم آجاتا ہے تو حلاوت کا ادراک ذوق کا کام ہے اور حرارت کا ادراک لمس کا کام ہے اور یہاں ذوق دو چیزوں کا ادراک کر رہی ہے حرارت کا بھی اور حلاوت کا بھی حالانکہ تم نے کہا تھا کہ حاسہ غیر ماوضع لہ کا ادراک نہیں کرتا۔ تو جواب دیا کہ یہاں حاسہ ایک نہیں بلکہ دو حاسے ہیں کیوں کہ زبان میں ایک قوت ذوق ہے اور دوسرا لمس کیوں کہ لمس پورے بدن میں ہوتا ہے اور زبان بھی بدن کا ایک حصہ ہے تو چونکہ زبان میں دونوں قوتیں جمع ہیں ذوق سے حلاوت کا ادراک اور لمس سے حرارت کا ادراک آتا ہے تو گویا کہ دونوں چیزں کا ادراک جو اک وقت آرہا ہے وہ دو حاسوں کی وجہ سے آرہا ہے نہ کہ ایک حاسہ کی وجہ سے۔

قال والخبر الصادق الخ : ماتن نے اسباب علم تین ذکر کئے تھے پہلا حواس سلیمہ دوسرا خبر صادق اور تیسرا عقل۔ حواس کی بحث ختم ہوگئی اب خبر صادق کی بحث کرتا ہے کہ یہ دو قسم ہے خبر متواتر اور خبر رسول۔

شارح نے **قوله ای المطابق للواقع** سے خبر صادق کی تعریف کر دی کہ جو واقع کے مطابق ہو۔ اب **فان الخبر** سے واقع کی تعریف کرتا ہے کہ مثلاً زید قائم ہے تو اس میں زید ہے دوسرا قائم اور تیسرا ان میں نسبت ہے (اس نسبت کا نام نسبۃ کلامی ہے) اور ایک خارج میں زید قائم (یعنی نفس الامر میں زید کھڑا ہے) تو خارج میں جو زید قائم ہے ان میں بھی مناسبت ہے تو قطع نظر کلام و نسبت کلامی کے جو خارج میں زید قائم ہے یہ واقع ہے تو اگر نسبت کلامی واقع کے مطابق ہے تو

تلك النسبة فیکون صادقا او لاتطابقه لیکون کاذبا فا لصدق والکذب علی هذا من اوصاف الخبر وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشیء علی ماهو به اولا علی ما هو به ای الاعلامِ بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فیکونان من صفات المخبر فمن ههنا یقع فی بعضً الکتب الخبر الصادق بالوصف وفی بعضها خبر الصادق بالاضافة علی نوعین احدهما الخبر المتواتر سمی بذالك لما انه لایقع دفعة بل علی التعاقب والتوالی

تو وہ صادق ہوگی یا واقع کے مطابق نہ ہوگی تو یقیناً کاذب ہوگی، تو صدق وکذب اس صورت میں خبر کے اوصاف میں سے ہے، اور کبھی یہ دونوں لفظ کسی چیز سے خبر دینے کے معنی میں بولے جاتے ہیں یہ شے خواہ علی ما ہو بہ ہو خواہ علی ما ہو بہ نہ ہو یعنی نسبتِ تامہ خبریہ جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو اس صورت میں یہ مخبر کی صفات سے ہوں گے، اسی وجہ سے بعض کتب میں ''الخبر الصادق،، موصوف صفت کے طور پر واقع ہیں اور بعض میں ''خبر الصادق،، اضافت کے ساتھ واقع ہوئے ہیں۔ ''دو قسموں پر ہے ان میں ایک خبر متواتر ہے،، خبر کا نام متواتر رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک دم سے واقع نہیں ہوتی بلکہ ایک دوسرے کے پیچھے اور پے در پے اس کا وقوع ہوتا ہے۔

صدق اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو کذب تو اس معنی کے لحاظ سے صدق اور کذب خبر کی صفتیں ہیں یعنی خبر صادق اور کاذب۔

اب شارح ایک تعریف ذکر کرتا ہے کہ جس کے لحاظ سے صدق وکذب متکلم کی صفت ہیں وہ تعریف یہ ہے کہ صدق یہ ہے کہ شے کی اس حالت سے خبر دینا کہ واقع میں شے اس حالت پر ہے۔ اور کذب یہ ہے کہ شے کی حالت سے خبر دینا کہ اس حالت پر شے واقع ہی نہیں۔ تو اس تعریف کے لحاظ سے صدق وکذب اخبار کی صفت ہیں اور اخبار متکلم کی صفت ہیں۔ (کیوں کہ اخبار متکلم کا کام ہے) لہٰذا صدق اور کذب بھی متکلم کی صفتیں ہیں۔

اعلام بنسبة تامة الخ: سے شارح نے اخبار کا معنی بتایا ہے۔

قوله فمن ههنا الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام کی بعض کتابوں میں خبر الصادق آیا ہے اور بعض میں الخبر الصادق آیا ہے یہ تو تعارض ہے۔ جواب دیا کہ کوئی تعارض نہیں جہاں خبر الصادق بالاضافۃ کہا گیا وہ دوسری تعریف کے لحاظ سے اور جہاں الخبر الصادق بالصفۃ کہا گیا وہ پہلی تعریف کے لحاظ سے۔

قوله سمی بذلك لما انه الخ: سے شارح متواتر کی وجہ تسمیہ بیان کرتا ہے کہ متواتر کا معنی ہے کہ چیز آگے پیچھے

وهو ای الخبر الثابت علی السنة قوم لایتصور تواطئهم ای لایجوز العقل توافقهم علی الکذب ومصداقه وقوع العلم من غیر شبهة وهو بالضرورة موجب العلم الضروری کالعلم بالملوك الخالیة فی الازمنة الماضیة والبلدان النائیة یحتمل العطف علی الملوك و

اور وہ یعنی خبر جو ثابت ہے قوم کی زبانوں پر ان کی موافقت متصور نہیں ہے یعنی عقل ان کی موافقت کو جائز قرار نہیں دیتی ''جھوٹ پر،، اور اس کا مصداق علم کا بلاشبہ واقع ہونا ہے اور یہ بات بالضرورۃ ''علم ضروری کا موجب ہے، جیسے گزرے زمانہ کے بادشاہ اور دور دراز علاقے،، احتمال ہے کہ البلدان کا عطف الملوک پر ہو، اور

آئے (اکھٹی نہ آئے) تو خبر متواتر بھی دفعۃً واقع نہیں ہوتی بلکہ پے در پے واقع ہوتی ہے اور علی سبیل التعاقب والتوالی وارد ہوتی ہے۔

قال وهو الثابت علی السنة قوم لا یتصور الخ: سے ماتن خبر متواتر کی تعریف کرتا ہے کہ خبر متواتر وہ ہے جو ایک قوم بیان کرے اور اس قوم کے افراد اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہ کر سکے۔

ایک اعتراض ہے اور شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا ای لا یجوز العقل الخ سے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہ کر سکے حالانکہ عقل تو محال کا تصور بھی کر سکتی ہے۔ تو ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور کس طرح نہیں کر سکتی؟ جواب یہ ہے کہ ایک تصور تقدیر محض ہوتا ہے اور ایک تجویز عقلی ہوتا ہے۔ تو یہاں جو ہم نے کہا ہے کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہیں کر سکتی اس کا مطلب تجویز عقلی ہے یعنی وہ اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ کو جائز نہ سمجھے اور جائز نہ رکھے اور جو کہتے ہیں کہ عقل محال کا تصور بھی کر سکتی ہے تو مطلب تقدیر محض ہوتا ہے (یعنی محض فرض کرنا ہوتا ہے) تو یہ ٹھیک ہے کہ عقل ان کے سب کے کذب کو فرض کر سکتی ہے لیکن ان کی کثرت کی وجہ سے ان کے کذب کو جائز نہیں سمجھتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقل ان کے جھوٹ کو تصور نہیں کرتی تو باعتبار تجویز عقلی کے اور عقل جو محال کو بھی فرض کر سکتا ہے تو وہ باعتبار تقدیر محض کے ہے۔

قوله مصداقه وقوع العلم الخ: سے بتاتا ہے کہ ہمیں کیسے پتہ چلے گا کہ یہ خبر متواتر ہے تو کہتا ہے کہ جس خبر کو کافی لوگ بیان کریں اور ہمیں اس کا علم یقینی آجائے اور کسی قسم کا شبہ نہ رہے تو سمجھو کہ یہ خبر متواتر ہے۔

قال وهو بالضرورة موجب للعلم الخ: سے ماتن خبر متواتر کا حکم بیان کرتا ہے کہ خبر متواتر علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے اور فائدہ بھی بدیہی ہوتا ہے یعنی خبر متواتر علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے بدیہی طور پر (نہ نظری طور پر) ہمیں زمانہ ماضی کے بادشاہوں کا علم ہے اور بعید شہروں کا علم ہے۔

على الازمنة، والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذالك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الابالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذالك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع

الازمنہ پر، پہلا زیادہ قریب ہے اور زیادہ بعید ہو تو یہاں دو کام ہیں، ایک یہ کہ متواتر علم کا موجب ہے اور یہ بالضرورۃ ہے، پھر ہم اپنی طرف سے مکہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا علم پاتے ہیں اور یہ اخبار ہی کے ساتھ ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس خبر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہ متدل وغیرہ کو حاصل ہوتا ہے حتی کہ ان بچوں کو بھی جنہیں کوئی ہدایت وغیرہ نہیں ہوتی انہیں بطور اکتساب اور مقدمات کو ترتیب دے کر حاصل ہوتا ہے۔ البتہ عیسائیوں کا عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے قتل کی خبر دینا اور یہودیوں کا دین موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے ہمیشہ رہنے کی خبر دینا (چونکہ وہ سب یا اکثر اس کے قائل ہیں اس لئے ان کی خبر متواتر ہوئی) تو اس کا تواتر ممنوع ہے۔

یحتمل العطف علی الملوك الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ والبلدان کے عطف میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو۔ دوسرا یہ کہ اس کا عطف الازمنہ پر ہو تو شارح کہتا ہے کہ اول اقرب ہے ثانی سے کیوں کہ اگر بلدان کا ملوک پر عطف ڈالیں تو علم دو ہوں گے ملوک کا بھی اور بلدان کا بھی اور دوسرے عطف کے لحاظ سے علم صرف ایک ہوگا یعنی ملوک کا کیوں کہ معنی ہوگا کہ مثل ان ملوک کے علم کی جو گزر چکے ہیں ازمنہ ماضیہ میں اور وہ ملوک گزرنے والے ہیں بلدان نائیہ میں تو پہلا احتمال اقرب ہے اگرچہ لفظا ابعد ہے۔

قوله فههنا امران احدهما الخ: اس سے پہلے ماتن نے خبر متواتر کا حکم بیان کیا تھا کہ وہ علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے اور دوسرا یہ کہ وہ فائدہ بھی بداھۃ دیتی ہے تو شارح ان دونوں دعووں پر دلیل دے گا تو پہلے دلیل دیتا ہے کہ خبر متواتر جو بالبداھۃ فائدہ دیتی ہے وہ اس طرح کہ جب ہم تھوڑی سی توجہ والتفات کرتے ہیں تو ہمیں مکہ شریف، مدینہ شریف اور بغداد شریف کا علم آجاتا ہے تو اگر خبر متواتر بداھۃ فائدہ نہ دیتی تو ہمیں معمولی سی توجہ سے ان کا علم نہ آتا اور ہمیں ان کا علم اخبار سے ہی آیا ہے تو بالضرورۃ والا دعوی ثابت ہوگیا۔ والثانی سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ خبر متواتر علم بدیہی کا موجب ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا تو صرف متدل کو حاصل ہوتا حالانکہ اس سے اُن کو بھی علم حاصل ہوتا ہے جن میں استدلال کی قدرت نہیں (یعنی صغری کبری وترتیب مقدمات) مثلا بچے جن کو نہ تو

فان قيل خبر كل واحد لايفيد الاالظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاٰحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات

اگر کہا جائے ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن ہی کا، اور ظن کو ظن سے ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا نیز ہر ایک کے جھوٹ کا جواز سب کے جھوٹ کے جواز کو واجب کرتا ہے، کیوں کہ وہ خود خبر واحد ہیں، ہم کہیں گے، کبھی اجتماع کے ساتھ وہ ہوتا ہے جو منفرد ہونے سے نہیں ہوتا جیسے: اُس رسی کی طاقت جو بالوں سے بٹی ہوئی ہو۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ ضروریات میں

اکتساب پر قدرت حاصل ہے اور نہ ترتیب مقدمات پر تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے۔

قوله واما خبر النصارى لقتل الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: خبر متواتر علم بدیہی کی مفید ہے اور فائدہ بھی بداھۃ کا دیتی ہے ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ خبر متواتر ہے لیکن فائدہ بداھۃ نہیں دیتی جس طرح کہ نصاری کی خبر قتل عیسی علیہ السلام کے بارے میں اور یہود کی خبر کہ موسی علیہ السلام کا دین قیامت تک رہے گا تو یہ خبریں اتنے لوگوں نے بیان کیں کہ عقل ان کے اجتاع علی الکذب کا تصور نہیں کر سکتی، دیکھو خبر متواتر ہے لیکن فائدہ بداھۃ نہیں دیا۔ تو اس کا جواب دیا کہ یہ خبر متواتر ہے ہی نہیں کیوں کہ خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ ہر زمانے میں تواتر رہا ہو (یعنی جتنے لوگ اس زمانہ میں بیان کرنے والے تھے جس کی نسبت خبت متواتر بنی ہے اتنے ہی لوگ ہر زمانہ میں ہوں) اور عقل اجتاع علی الکذب کا تصور کثرت کی وجہ سے نہ کر سکے تو خبر متواتر کی تعریف یہ ہوئی کہ ایک خبر کو ہر زمانہ میں اتنے کثیر لوگ بیان کریں کہ ان کی کثرت کی وجہ سے عقل ان کے اجتاع علی الکذب کو جائز نہ مانے۔ تو اب یہود و نصاری کی یہ دونوں خبریں متواتر نہ ہوں گی۔ نصاری کی تو اس لئے کہ ان کا تواتر ہر زمانے میں نہ رہا کیوں کہ ان کے بقول جب عیسی علیہ السلام کو قتل کیا جا رہا تھا اس وقت نصاری نہ تھے ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ نصاری اپنے نبی کے قتل کو دیکھ رہے تھے لہٰذا تواتر نہ رہا۔ اسی طرح یہود کی خبر میں بھی تواتر نہیں کیوں کہ بخت نصر کے زمانہ میں سب یہودیوں کو قتل کیا گیا تھا شاید دو تین باقی رہ گئے تھے تو اب کثرت نہ رہی (اور خبر متواتر میں شرط تھی کہ کثرت کی وجہ سے عقل اجتاع علی الکذب کو جائز نہ مانے لہٰذا خبر متواتر نہ رہی۔

قوله فان قيل خبر كل الخ: متن پر ایک اعتراض ہوا شارح کی طرف سے جواب۔ اعتراض یہ ہے کہ خبر متواتر موجب للعلم ہے اور علم متکلمین کے نزدیک یقین کا نام ہے اور خبر متواتر سے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ ہر آدمی کی خبر ظنی ہے تو ظن کو ظن کے ساتھ ملایا تو ظن ہی ہوتا ہے یقین نہیں آیا اسی طرح ہر ایک خبر میں کذب کا احتمال ہے۔ (کیوں کہ عقل ایک کو کاذب کہہ سکتی ہے) تو کذب کو کذب سے ملایا تو بھی کذب حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقین تو خبر متواتر مفید للعلم کس طرح ہوئی۔ (تو خلاصہ اعتراض کا یہ نکلا کہ احاد اور مجموع عین ہیں تو جو حکم احاد کا ہوگا وہی حکم مجموع کا ہوگا) تو

فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكرت افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية و البراهمة

تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا اور ہم واحد کے دو کا نصف ہونے کے علم کو اسکندر کے وجود کے علم سے زیادہ قوی پاتے ہیں، اور متواتر علم کا فائدہ دے عقلاء کی ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے، جیسے سمنیہ اور براہمہ ہیں۔

جواب دیا کہ تمھارا یہ کہنا غلط ہے کہ جو حکم احاد کا وہی حکم مجموع کا ہوتا ہے دیکھو رسی کئی بالوں سے بنائی جاتی ہے ایک بال کو آدمی توڑ سکتا ہے لیکن رسی کو نہیں توڑ سکتا اسی طرح کل واحد کی خبریں کذب کا احتمال رکھتی ہیں لیکن رسی کی طرح مجموع سے یقین و علم حاصل ہو جائے گا۔

قولہ فان قيل الضروريات لا تقع الخ : سے ایک اور اعتراض ذکر کر کے جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ خبر متواتر علم بدیہی کی موجب ہے۔ جواب یہ ہے کہ بدیھیات میں تفاوت نہیں ہوتا یعنی سب بدیھیات کے ساتھ جزم ایک قسم کا ہوتا ہے جزم میں تفاوت نہیں ہوتا حالانکہ ہم بعض ایسے بدیھیات تم کو دکھاتے ہیں جن میں تفاوت ہوتا ہے الواحد نصف الاثنين بھی بدیہی ہے اور علم بوجود سکندر جو کہ ایک بادشاہ گزرا ہے بھی بدیہی ہے لیکن پہلے کے ساتھ علم بنسبت دوسرے کے زیادہ قوی ہے تو بدیھیات میں تفاوت پایا گیا اور دوسرا یہ کہ بدیھیات میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ خبر متواتر کے مفید ہونے میں بعض جماعتوں نے اختلاف کیا ہے اور تم نے تو کہا ہے کہ خبر متواتر سے علم بدیہی آتا ہے اگر علم بدیہی آتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا۔ اس کا شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بدیھات میں اختلاف نہیں ہوتے بلکہ بدیہی میں اختلاف بھی ہوتا ہے اور تفاوت بھی۔

قولہ قد يتفاوت انواع الضروری الخ : سے بتاتا ہے کہ انواع ضروری میں تفاوت ہوتا ہے تو کہتا ہے کہ بدیھیات کے انواع میں تفاوت عادت والف سے آتا ہے (الف اور عادت کا ایک مطلب ہے) کہ ایک آدمی کی عادت ایک شے میں زیادہ ہے اور دوسرے کی عادت تھوڑی ہے تو چونکہ عادت میں تفاوت ہے تو بدیہی میں تفاوت آجائے گا۔ اسی طرح ممارست یعنی تجربہ کے تفاوت سے بھی بدیہی میں تفاوت آتا ہے کہ ایک آدمی کا ایک شے کے ساتھ تجربہ زیادہ ہے اور دوسرے کو کم ہے یا اسی طرح ایک کے دل میں بات زیادہ کھٹکتی ہے اور دوسرے کے دل میں زیادہ نہیں کھٹکتی تو چونکہ اخبار بالبال میں تفاوت ہو تو ضروریات میں بھی تفاوت آجاتا ہے اسی طرح کبھی نسبت بدیہی ہوتی ہے لیکن اطراف یعنی موضوع ومحمول میں تفاوت ہوتا ہے کہ موضوع اور محمول کبھی بدیہی ہوتے اور کبھی نظری تو موضوع ومحمول کے تفاوت سے نسبت (جو کہ بدیہی ہے) میں تفاوت آجاتا ہے۔

قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروری بواسطة التفاوت فی الالف العادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فی جميع الضروريات و النوع الثانی خبر الرسول المؤيد ای الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبی فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى

ہم نے کہا: یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی ضروری کی انواع تفاوت کے واسطہ سے الفت، عادت، تجربہ اور دل کے خطروں اور احکام کے اطراف کے تصورات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی مکابرہ اور عناد کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے: تمام ضروری چیزوں میں سوفسطائیہ کا مذہب ہے۔ ”اور دوسری نوع خبر رسول ہے جس کی تائید ہوتی ہے،، یعنی جس کی رسالت ثابت ہوتی ہے ”معجزہ کے ساتھ،، اور رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالی مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجتا ہے، اور کبھی اس میں کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے، بخلاف نبی کے کہ وہ اعم ہے اور معجزہ عادت کو توڑنے والا ایک امر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس شخصیت کی سچائی کا اظہار مقصود ہوتا ہے جس نے دعوی کیا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

وقد يختلف فيه مكابرة الخ : سے بتاتا ہے کہ بدیہی میں اختلاف بھی ہوتا ہے لیکن بدیہی میں اختلاف مناظرہ میں نہیں ہوتا مکابرۃً وعنادا ہوتا ہے۔ جیسے سوفسطائیہ جمیع ضروریات کا انکار کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ جہاں میں کوئی بھی بدیہی نہیں تو سوفسطائیہ کا اختلاف انکار بھی عنادا ہے تو اسی طرح سمنیہ اور براھمہ کا متواتر کے مفید للعلم ہونے سے انکار کرنا عنادا اور مکابرۃ ہے اور یہ اختلاف ہوتا رہتا ہے ہاں بدیہی میں مناظرہ نہیں ہوسکتا۔ باقی سمنیہ اور براہمہ ہندوستان میں دو فرقے ہیں سمنیہ وہ ہیں جو سومنات کو ماننے والے ہیں اور براھمہ وہ ہیں جو برھمن کو ماننے والے ہیں۔ باقی مکابرۃ ایسا جھگڑا کرنا ہے جس سے مقصد احقاق حق نہ ہو بلکہ اپنی شان علمی کا اظہار یا خصم کو الزام دینا مقصود ہو اور عناد کہتے ہیں کہ اس لئے جھگڑا کرنا اور بات کو نہ ماننا کہ میرا خصم جو اس بات کو مانتا ہے۔

قال الثانی خبر الرسول المؤيد الخ : خبر صادق کی دو قسمیں تھیں ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول اب ماتن کہتا ہے کہ دوسری قسم خبر رسول ہے اور ایسا رسول جو مؤید یعنی تائید کیا گیا ہے معجزہ کے ساتھ، اس جگہ وہم تھا کہ شاید رسول کی ذات معجزہ کے ساتھ مؤید ہے حالانکہ رسول کی ذات تائید معجزہ کی طرف محتاج نہیں وہ تو دیکھنے سے ہی معلوم ہو جاتی ہے تو شارح نے قولہ ای الثابت رسالته الخ سے ازالہ کر دیا کہ رسول کی ذات مراد نہیں بلکہ رسول کی رسالت مراد ہے یعنی اس

وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وهو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاته قولاآخر فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم وعلی الثانی قولنا العالم حادث و کل حادث فله صانع

’’اور وہ،، یعنی خبر’’رسول علم استدلالی،، (یعنی وہ علم جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو)’’کو واجب وثابت کرتی ہے،،اور یہ ہے وہ جس میں نظر صحیح کر کے مطلوبِ خبری کے علم تک پہنچا جا سکتا ہے،اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نظر کا معنی وہ قول جو قضیوں سے مرکب ہو ذاتی طور پر ایک دوسرے قول کو لازم ہو تو پہلی صورت میں صانع کے وجود پر دلیل عالم ہے اور دوسری صورت میں ہمارا کہنا: العالم حادث اور کل حادث فلہ صانع ہے (یعنی عالم حادث ہے اور ہر حادث کے لئے ایک صانع ہوتا ہے)

کی رسالت معجزہ کے ساتھ مؤید ہے۔

متن میں الرسول کا لفظ تھا شارح قولہ الرسول انسان الخ سے رسول کی تعریف کرتا ہے کہ رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالی مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کیلئے بھیجے۔ تو چونکہ اس نے آگے نبی اور رسول میں فرق کرنا تھا اس لئے کہتا ہے کہ بعض لوگوں نے رسول کیلئے کتاب کی شرط لگائی ہے تو اب نبی رسول سے عام ہوا۔ رسول جس کے پاس کتاب ہو اور نبی جس کے پاس کتاب ہو یا نہ ہو۔

متن میں چونکہ معجزہ کا لفظ بھی تھا اس لئے معجزہ کی تعریف کرتا ہے کہ معجزہ وہ امر ہے جو خلاف عادت ہو اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو شخص رسول اللہ ہونے کا دعوی کرتا ہے اس کے صدق کا اظہار کیا جائے۔

قولہ ای الحاصل الخ : ماتن نے خبر رسول کا حکم بیان کیا تھا کہ وہ علم استدالی کی موجب ہوتی ہے یعنی علم کی مفید ہوتی ہے اور علم بھی نظری ہوتا ہے اب شارح علم استدالی کا معنی کرتا ہے، جو استدلال کے ساتھ حاصل ہو اور استدلال کا معنی کر دیا نظر فی الدلیل تو مطلب یہ ہے کہ نظر فی الدلیل سے جو علم آئے وہ علم استدلالی ہے متن العلم الاستدلالی تھا اس میں دلیل آجاتی ہے اس لئے شارح قولہ الذی یمکن التوصل بصحیح الخ سے دلیل کی تعریف کرتا ہے۔ دلیل کی ایک تعریف علم کلام والوں کی کرے گا اور ایک منطق والوں کی کرے گا۔

تو علماء کلام نے دلیل کی تعریف یہ کہ ہے کہ وہ شے ہے کہ اگر اس میں نظر صحیح کی جائے تو مطلوب خبری کا علم آسکے باقی نظر صحیح کا معنی یہ ہے کہ دلیل (شے وامر) کے موضوع ومحمول کو تلاش کیا جائے اور ملایا جائے۔

واماقولهم الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر فبالثانی اوفق واما کونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالی المعجزة علی یده تصدیقا له فی دعوی الرسالة کان صادقا فیما اتی به من الاحکام واذا کان صادقا یقع العلم بمضمونها قطعا و اما انه استدلالی فلتوقفه علی الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات و کل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع

البتہ ان کا کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے ایک دوسری شے کا علم لازم آئے تو دوسرے سے زیادہ موافق ہے اور اس کا موجب للعلم ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ بات قطعی ہے کہ جس کے ہاتھ اللہ تعالی معجزہ کو ظاہر فرماتا ہے رسالت کے دعوی میں اس کی تصدیق کے لئے ہوتا ہے، وہ شخصیت جو احکام لے کر آئے اس میں سچی ہوتی ہے، تو جب وہ سچی شخصیت ہے تو اس کی رسالت کے مضمون کا علم قطعی ہی ہوگا۔ البتہ اس کا استدلالی ہونا اس لئے ہے کہ یہ استدلال اور اس بات کو حاضر کرنے پر موقوف ہے کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو چکی ہے، اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان وحالت ہو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقع ہوتا ہے۔

اور مناطقہ نے دلیل کی تعریف کی ہے کہ وہ قول جو مرکب ہو قضایا سے اور اس قول کی ذات ایک دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ یہ دونوں تعریفیں مفہوم کے لحاظ سے تو ایک ہیں اس لئے شارح قولہ فعلی الاول الدلیل علی الخ سے دونوں میں مصداق کے لحاظ سے فرق بیان کرتا ہے کہ وجود صانع پر دلیل دونوں (علماء کلام ومناطقہ) ایک طریقہ سے دیں گے۔ کہ العالم حادث وکل حادث فلہ صانع۔ لیکن علماء کلام کے نزدیک دلیل العالم ہے یعنی حد اصغر کیوں کہ ان کے نزدیک دلیل کہتے ہیں کہ اس میں نظر صحیح کی جائے الخ تو عالم میں ہم نے نظر صحیح کی کہ اس کا محمول تلاش کیا تو ہمیں حادث مل گیا پھر ہم حادث کو موضوع بنا کر اس کا محمول تلاش کیا اور ہمیں پھر مطلوب خبری یعنی العالم فلہ صانع حاصل ہو گیا۔ تو دلیل مجموعہ نہیں بلکہ صرف حد اصغر یعنی العالم ہے کیوں کہ نظر صحیح اور ہے اور جس میں نظر صحیح کریں گے وہ اور چیز ہے۔ جس میں ہم نے نظر صحیح کی وہ العالم ہے اور نظر صحیح وہ حادث وغیرہ ہے جو ہم نے العالم کیلئے تلاش کئے۔ بخلاف مناطقہ کے کہ ان کے نزدیک دلیل مجموعہ کا نام ہے تو مصداق کے لحاظ سے فرق آگیا۔

قولہ واما قولهم الدلیل هو الذی یلزم من الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ دلیل کی تم نے دو تعریفیں کی ہیں حالانکہ ایک تیسری تعریف بھی ہے یعنی دلیل وہ ہے کہ اس کے علم سے ایک شے کا علم لازم آجائے۔ جواب دیا کہ یہ تعریف منطقیوں کے نزدیک ہے جو دوسری تعریف میں داخل ہے۔

والعلم الثابت به ای بخبر الرسول یضاهی ای یشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والثبات ای عدم احتمال الزوال بتشکیك المشكك فهوعلم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقلیدا فان قیل هذا انما یکون فی التواتر فقط فیرجع الی القسم الاول

''اور وہ علم جو اس سے ثابت ہوتا ہے،، یعنی خبر رسول سے ''وہ مشابہ ہوتی،، ہے یعنی علم کے مشابہ ہوتا ہے ''جو ضرورت کے ساتھ ثابت،، ہوتا ہے۔ جیسے محسوس کی جانے والی اشیاء، بدیہیات اور متواترات ''یقین ہونے میں،، یعنی نقیض کا احتمال نہ ہونے میں ''اور ثبات،، یعنی زوال کا عدمِ احتمال مشکک کے شک ڈالنے کی وجہ سے، یہ ثبات اعتقاد مطابق جازم ثابت کے معنی میں علم ہے ورنہ وہ جہالت یا ظن یا تقلید ہوگا، پھر اگر اعتراض ہو کہ یہ بات تو صرف تواتر میں ہوتی ہے، تو وہ قسم اول کی طرف لوٹ جائی گی۔

قوله واما كونه موجبا للعلم الخ: ماتن نے خبر رسول کا حکم بیان کیا تھا کہ وہ علم کا موجب ہے اور علم بھی نظری تو گویا اس نے دو دعوے کئے ایک یہ کہ خبر رسول علم کی موجب ہے اور دوسرا یہ کہ علم استدالی کی موجب ہے تو شارح دونوں پر دلیل دیتا ہے۔ اس بات پر دلیل کہ خبر رسول سے علم آتا ہے یہ ہے کہ رسول کے لئے معجزہ ضروری ہے (کمامر) تو جس شخص کے ہاتھ پر اللہ تعالی معجزہ اس لئے ظاہر کرتا ہے تاکہ اس کے دعوئ رسالت کی تصدیق ہو جائے تو ظاہر ہے وہ آدمی صادق ہوگا۔ اور صادق آدمی جب کسی شے کی خبر دے تو اس کا علم آجاتا ہے۔ (علم بمعنی یقین)۔

واما انه استدلالی الخ: سے اس بات پر دلیل ہے کہ خبر رسول سے علم نظری آتا ہے نہ کہ بدیہی۔ تو دلیل دیتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم آتا ہے وہ استدلال ونظر سے آتا ہے یعنی صغری کبری دونوں سے آتا ہے کہ هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزات یہ صغری ہے۔ وكل خبر هذا شانه فهو صادق یہ کبری ہے تو نتیجہ آئے گا فهو صادق۔

قال والعلم الثابت به یضاهی العلم الخ: پہلے ماتن نے کہا تھا کہ خبر رسول علم استدلالی کی مفید ہے اب کہتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ پکا ہوتا ہے۔ تو کہتا ہے کہ جو علم خبر رسول سے ثابت ہوتا ہے وہ علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے آگے بتائے گا کہ جس چیز میں مشابہت ہوتا ہے۔ باقی ماتن نے بالضرورۃ کہا تھا تو ضروری کا معنی ہے جو نظر وفکر سے حاصل نہ ہو۔ ضروری کا معنی بدیہی ہوتا۔ پھر شارح نے علم ضروری کی مثال دی کہ جیسے محسوسات، بدیھیات اور متواترات کا علم یہ سب علم ضروری ہے۔

فی التیقن والثبات: یعنی خبر رسول کا علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے تیقن اور ثبات میں۔ تیقن کا معنی ہے جو نقیض کا

قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول سمع من فيه او تواتر عنه ذالك او بغيرذالك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم یقدر العلم لعروض الشبهة فی كونه خبر الرسول

ہم نے کہا: کلام اس میں ہے جسے جانا گیا کہ وہ خبر رسول ہے وہ خبر رسول کے منہ مبارک سے سنی گئی یا وہ آپ سے متواتر ہے یا اس کے علاوہ کسی طور پر اگر ممکن ہو البتہ خبر واحد بلاشک علم کا فائدہ نہیں دیتی کیوں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہوگیا ہے۔

احتمال نہ رکھے۔ اور ثابت کا معنی ہے کہ تشکیک مشلک سے زوال کا احتمال نہ رکھے۔

قوله فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الخ: سے اعتراض کا جواب دیا کہ۔ اعتراض یہ تھا کہ ماتن کا اس تشبیہ سے مقصد کیا ہے تو جواب دیا کہ تشبیہ دے کر یہ بات بتادی کہ جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ بمعنی اعتقاد مطابق جازم ثابت ہے۔ یعنی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم پکا ہوتا ہے۔

اب ہر قید کا فائدہ ذکر کرتا ہے کہ مطابق کی قید سے جہل نکل گیا اور جازم کی قید سے ظن اور ثابت سے تقلید نکل گئی۔ مطلب یہ ہوا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نہ جہل ہے نہ ظن ہے اور نہ تقلید ہے۔

قوله فان قیل هذا انما یکون الخ: سے شارح ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ خبر رسول سے علم یقینی آتا ہے حالانکہ علم یقینی تو صرف خبر متواتر سے آتا ہے تو خبر رسول خبر متواتر کی طرف راجع ہوگی اور خبر صادق کا خبر متواتر میں حصر ہوگیا۔ اور دوسرا یہ کہ خبر واحد بھی تو خبر رسول ہے لیکن وہ ظن ہے یقین نہیں۔ جواب دیا کہ ہماری مراد کلام مطلق ہے اور خبر رسول کلام مطلق نہیں ہے۔ (یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ خبر صادق دو قسم ہے خبر متواتر اور خبر رسول اور خبر رسول سے علم یقینی آتا ہے اور سبب علم بنتی ہے) بلکہ اس کے خبر رسول ہونے کا یقین ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ اس کا یقین آنا کہ یہ خبر رسول ہے اس کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ہمیں تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے تو پھر تواتر کی وجہ سے ہمیں یقین آجائے گا کہ یہ خبر رسول ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے خبر سنی تو اس سے یقین آئے گا کہ یہ خبر رسول ہے۔ اس کے علاوہ اور طرق بھی ہیں۔ مثلاً کشف، الہام کے ذریعے سے معلوم ہونا یہ خبر رسول ہے جیسے اولیاء کرام ہوتے ہیں کہ اگر وہ واقعی حدیث ہو اور ان کے سامنے پڑھی جائے تو وہ اپنے اندر نور محسوس کرتے ہیں اور جان لیتے ہیں کہ یہ خبر رسول ہے اور اگر وہ حدیث نہ ہو اور پڑھی جائے تو وہ نورانیت محسوس نہیں کرتے اور جان لیتے ہیں کہ یہ خبر رسول نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بلیغ بلاغت کلام سے جان لیتا ہے کہ یہ کلام بلیغ اللہ کے رسول کا ہی ہوسکتا ہے کسی اور کا نہیں ہوسکتا پھر تمہارا یہ کہنا غلط ہے کہ خبر متواتر سے ہی علم یقینی آتا ہے اور کسی سے نہیں آتا ہے اور خبر صادق کا حصر متواتر میں صرف نہ ہو

فان قیل فاذا کان متواترا او مسموعا من فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان العلم الحاصل بہ ضروریا کما ھو حکم سائر المتواترات والحسیات لا استدلالیا قلنا العلم الضروری فی المتواتر ھو العلم بکونہ خبر الرسول علیہ السلام لان ھذا المعنی ھو الذی تواتر الاخبار بہ و فی المسموع من فی رسول اللہ

اگر کہا جائے: کہ جب خبر متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے سنی گئی ہو تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے جیسا کہ باقی متواترات اور حسیات کا حکم ہے، استدلالی نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: متواتر میں علم ضروری وہ اس کا خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کا علم ہے کیوں کہ یہ معنی وہ ہے جس کے ساتھ اخبار متواتر ہوتی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی میں الفاظ کا ادراک ہوتا ہے۔

گا۔ کیوں کہ وہ خبر رسول جو کسی نے خود حضور ﷺ کے منہ مبارک سے سنی وہ متواتر کب ہے تو پھر خبر صادق دو ہوئیں خبر متواتر اور خبر رسول۔

تیسری صورت (مثلا الہام وغیرہ) تو چونکہ وہ قلیل اور غیر یقینی تھی اس لئے تیسری قسم خبر صادق کی نہ بنائی۔ خبر واحد والا خدشہ باقی تھا کہ اس سے ظنی علم آتا ہے تو جواب دیا کہ اس سے علم ظنی اس لئے نہیں آتا کہ یہ خبر رسول ہے بلکہ اس لئے آتا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور شک ہوتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے یا نہیں شاید اس نے جھوٹ بولا ہے یا سہوا، نسیانا اس کو خبر رسول کہہ دیا تو ظن خبر رسول کی وجہ سے نہیں آرہا اور ہمارا کلام تو خبر رسول میں ہے اور یہ خبر رسول ہے ہی نہیں۔ ہاں اس شخص کیلئے اس خبر کا علم یقینی ہوگا جس نے خود حضور نبی کریم ﷺ سے سنا ہو۔ کیوں کہ اس کے لئے حضور ﷺ کی بات اسی طرح حجت و قطعی ہے جس طرح قرآن پاک حجت ہے لہذا خبر واحد سے علم یقینی نہ آئے تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ ظن راوی کی وجہ سے آرہا ہے (کہ شاید جھوٹ بول رہا ہو یا مغالطہ ہو) ورنہ ہمیں معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے تو پھر علم یقینی آئے گا۔

اس بحث کے متعلق شیعہ کا اعتراض ہے اس کا ہم جواب دیں گے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے: یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین۔ تو یہ آیت قطعی ہے اور عام ہے نبی و امتی سب کیلئے ایک حکم رکھتی ہے اور ایک خبر واحد ہے جو وراثت کی نفی کرتی ہے کہ نحن معشر الانبیاء لا نرث ولا نورث یعنی ہم انبیاء نہ کسی کے وارث ہوتے ہیں اور نہ ہی کوئی ہمارا وارث بنتا ہے تو یہ خبر واحد سے نص قطعی کی تخصیص نہیں کر سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالی عنہ نے یہ حدیث خود نبی کریم ﷺ کی مبارک زبان سے سنی ہے ان کے لئے یہ حدیث حجت ہے اور قطعیت کا حکم رکھتی ہے تو قطعی کے ساتھ قطعی کی تخصیص ہوئی نہ کہ ظنی کے ساتھ قطعی کی تخصیص ہوئی ہاں ہمارے لئے یہ خبر واحد ہے۔

ھو ادراک الالفاظ و کونھا کلام الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والاستدلالی ھو العلم بمضمونہ وثبوت مدلولہ مثلا قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر علم بالتواتر انہ خبر الرسول وھو ضروری ثم علم من انہ یجب ان تکون البینۃ علی المدعی وھو استدلالی فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم لاینحصر فی النوعین بل قد یکون خبر اللہ تعالی

اور اس کے کلام رسول ہونے کا ادراک ہے۔ اور استدلالی اس کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کا علم ہے۔ مثلا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کا ارشاد مبارک ہے: گواہ مدعی کے ذمہ ہے کہ پیش کرے، اور قسم اس پر ہے جو دعوی کا منکر ہو۔ یہ بات تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے، اور یہ ضروری ہے، پھر اس سے کہ گواہ مدعی پر ہے معلوم ہوا کہ وہ استدلالی ہے، پھر اگر اعتراض ہو کہ خبر صادق مفید علم دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ کبھی خبر اللہ تعالی کی

ان امکن: کا مطلب یہ ہے کہ باقی طرق جو ممکن ہیں جیسے الہام وغیرہ۔

قولہ فان قیل فاذا کان متواترا الخ: سے ایک اور اعتراض نقل کر کے جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مفید ہے اور خبر رسول دو طرح کی ہے ایک وہ کہ متواتر ہے اور دوسری وہ کہ کسی نے خود حضور علیہ السلام کے منہ مبارک سے سنی ہے اور خبر متواتر سے تو علم بدیہی آتا ہے اور جس شخص نے خبر کو آپ کی زبان مبارک سے سنا تو اس کا علم حواس سے آیا ہے اور جو چیز حواس سے معلوم ہو اس کا علم بدیہی ہوتا ہے تو خبر رسول بدیہی کی مفید ہوئی۔ جواب دیا کہ تم نے ایک فرق کو نہیں سمجھا ہے وہ یہ کہ ایک الفاظ ہیں اور دوسرے معانی اور ایک ان کا علم ہے تو الفاظ کا علم بدیہی ہے اور معانی کا علم نظری ہوتا ہے اور تم نے ان دونوں میں فرق نہ کیا جیسے حضور ﷺ کی حدیث ہے: البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یہ خبر متواتر ہے۔ یعنی یہ الفاظ حضور ﷺ کے ہیں اور اور متواتر ہیں کیوں کہ یہ الفاظ آپ سے سنے گئے ہیں نہ کہ معانی تو ان الفاظ کا علم بدیہی ہے کہ مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے لیکن اس کا معنی نظری ہے وہ معنی یہ ہے کیوں کہ جب حضور ﷺ نے فرمایا کہ پھر چاہئے ہم بھی ایسا کریں کہ مدعی پر بینہ ہونی چاہئے اور منکر پر یمین یہ نظری و استدلالی ہے کہ یہ خبر چونکہ رسول اللہ ﷺ کی ہے اور ہر وہ خبر جو اس طرح کی ہو وہ صادق ہوتی ہے لہذا ہم بھی ایسا کریں۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ خبر متواتر اور وہ خبر جو آپ کی زبان سے سنی گئی اس کے الفاظ کا علم بدیہی ہوتا ہے لیکن اس کے معانی کا علم نظری ہوتا ہے اور ان کے مضمون کا علم نظری ہوتا ہے کہ ہمیں بھی ایسا کرنا چاہئے کیوں کہ یہ تو خبر رسول ہے۔

قولہ فان قیل الخبر الصادق الخ: سے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ خبر صادق کا حصر ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں تو یہ حصر ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اسی طرح اہل

او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا العلم لعامة للخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا اوصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا و كذلك خبر الرسول عليه السلام

یا فرشتے کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا خبر اس کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے جو جھوٹ کے احتمال کو اٹھائے ہوئے ہو جیسے: زید کے آنے کی خبر سے اس کی قوم دوڑتی ہوئی اس کے گھر آئے، ہم کہتے ہیں خبر سے مراد یہ ہے کہ وہ عام مخلوق کے لئے علم کا سبب ہو صرف خبر ہونے کے ساتھ، عقل کی راہنمائی کے ساتھ یقین کا فائدہ دینے والے قرینوں سے قطع نظر، تو اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتوں کی خبر عام مخلوق کی نسبت سے اس وقت مفیدِ علم ہے جب ان تک رسول علیہ الصلاۃ والسلام کی طرف سے ہو کر پہنچے تو اس کا حکم رسول کی خبر کے حکم والا ہی ہوتا ہے۔ اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، اور کبھی جواب یوں دیا جاتا ہے کہ یہ خبر تنہا مفیدِ علم نہیں ہے بلکہ ادلہ کی طرف نظر کرتے ہوئے باوجودِ کہ اجماع حجت ہے۔ ہم نے کہا: اور اسی طرح خبر رسول

اجماع کی خبر اور وہ خبر جس کے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن کی بناء پر کذب کا احتمال نہیں رہتا یہ چاروں خبریں صادق تو ہیں حالانکہ نہ ہی متواتر ہیں اور نہ خبر رسول ہیں پہلے تین کی مثال واضح ہے اس لئے صرف چوتھی کی مثال دے دی مثلاً زید نے حج سے آنا ہے اور خط بھیج کر آنے کی تاریخ بتا دے پھر لوگوں کو پہلے سے آنے کی خبر ہوگی، پھر جب اس تاریخ کو پہنچ جائے اور لوگ اس کے رشتہ دار وغیرہ اس کے گھر کی طرف دوڑ رہے ہوں تو اگر ایک آدمی نے بھی خبر دی تو علم صادق حاصل ہو جائے گا۔

قلنا المراد الخ: سے اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ خبر صادق کا حصر ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں تو وہ مطلق خبر صادق نہیں بلکہ وہ خاص خبر صادق ہے یعنی جو عام لوگوں کے علم کا سبب ہے محض خبر ہونے کی وجہ سے اور قرائن کو دخل نہ ہو۔ تو اللہ اور فرشتہ کی خبر چونکہ عام لوگوں کے علم کا سبب نہیں بنتی تب عام لوگوں کے علم کا سبب بنے گی کہ رسول خبر دیں تو پھر اللہ اور فرشتہ کی خبر خبر رسول میں داخل ہوگی اور اہل اجماع کی خبر متواتر میں مندرج ہیں باقی رہی وہ خبر جس کے کذب کا احتمال قرائن کی وجہ سے اٹھ جائے تو وہ سرے سے مقسم میں ہی داخل نہیں کیوں کہ اس کے ساتھ قرائن کا اعتبار ہے اور ہم نے مقسم وہ خبر صادق بنائی ہے جس کے ساتھ قرائن کا اعتبار نہیں ہے۔

ولهذا جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم و الادراكات، وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم صرح بذالك لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات

علیہ الصلاۃ والسلام ہے، اور یہ وجہ ہے کہ اسے استدلالی بنایا گیا ہے، ''اور البتہ عقل،، وہ نفس کی قوت ہے جس کے ساتھ نفس ناطقہ کو علوم اور ادراک کی استعداد حاصل ہوتی ہے، اور یہی معنی ہے ان کے قول ''قوتِ غریزۃ ہے جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے ہوتے ہوئے ضروریات کا علم آتا ہے، اور ایک قول یہ ہے: کہ یہ عقل جوہر ہے جس کے ساتھ واسطوں کے ذریعہ غائبات کا اور مشاہد کے ذریعہ محسوسات کا علم آتا ہے۔ ''تو یہ علم کا سبب ہے،، اس کی وضاحت وصراحت کر دی ہے، کیوں کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات میں اور بعض فلاسفہ کا الاہیات میں اختلاف ہے۔

قد یجاب الخ: اھل اجماع کی خبر سے بعض لوگوں نے اور جواب دیا تھا اس کو نقل کر کے رد کرتا ہے: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جیسے وہ خبر مقسم میں داخل نہیں ہے جس سے کذب کا احتمال قرائن سے اٹھ جاتا ہے ایسے ہی اہل اجماع کی خبر بھی مقسم میں داخل نہیں ہے کیوں کہ اہل اجماع کی خبر جو کذب کا احتمال نہیں رکھتی تو یہ بھی ادلہ (قرائن) سے (جن سے اجماع کی جمعیت کا پتہ چلتا ہے) کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لا تجتمع امتی علی الضلالة وان اجتمعت امتی علی الضلالة الخ: نہ کہ محض خبر کی وجہ سے۔

قلنا و کذلك الخ: سے شارح اس کا رد کرتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں ہے اس لئے کہ ادلہ کا اعتبار اگر نہ کیا جائے تو پھر خبر رسول بھی مقسم سے نکل جائے گی۔ اور وہ اسی طرح کہ خبر رسول محض خبر کے لحاظ سے علم یقینی کا مفید نہیں ہے جب تک کہ دلیل سے یہ ثابت نہ کیا جائے کہ ھذا خبر الرسول وکل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق۔ یہی تو وجہ ہے کہ ہم خبر رسول کو استدلال کہتے ہیں۔

قال اما العقل الخ: پہلے ماتن نے کہا تھا کہ علم کے اسباب تین ہیں: حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل تو اس سے قبل حواس سلیمہ اور خبر صادق کا بیان آ گیا۔ اب عقل کی تعریف کرتا ہے تو کہتا ہے کہ عقل ایک قوت ہوتی ہے نفس ناطقہ میں جس کے سبب سے نفس ناطقہ کی اس قوت میں علوم اور ادراکات کی استعداد ہوتی ہے تو جب قوت کہا تو پتہ چلا کہ عقل عرض ہے جوہر نہیں ہے اور جب تستعد کہا تو معلوم ہوا کہ قوت انفعال ہے فعل نہیں ہے کیوں کہ قوت دو قسم کی ہوتی ہیں فعلی جو مؤثر ہے اور انفعالی جو متاثر ہے تو یہ قوت (عقل) چونکہ ادراکات وغیرہ کی استعداد رکھتی ہے (یعنی ان کے اثر کو قبول کرتی ہے) اس وجہ سے یہ قوت انفعالی ہے باقی علوم سے محسوسات کے علوم مراد ہیں اور ادراکات سے معانی۔

بناء علی کثرة الاختلاف و تناقض الآراء والجواب ان ذالك لفساد النظر فلاينافی کون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم علی ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة الفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلايكون فاسدا اولايفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فی قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور

اختلاف کی کثرت اور آراء کی تناقض پر بنیاد رکھتے ہوئے، اور جواب یہ ہے کہ بے شک یہ نظر وفکر کے فساد کی وجہ سے ہے، عقل کی طرف سے نظر صحیح کا علم کے لئے مفید ہونا منافی نہیں ہے باوجودیکہ جو تم نے ذکر کیا وہ نظر عقل کے ساتھ استدلال ہے، تو اس میں اس کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے، تو تناقض ہوتا ہے، اور اگر وہ لوگ یہ گمان کریں کہ یہ فاسد کا فاسد کے ساتھ معارضہ ہے۔ ہم نے کہا: اس کا مفید شے ہونا اگر ہے تو فاسد نہیں یا فائدہ نہ دے تو معارضہ نہیں ہے۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہو تو اس میں اختلاف واقع نہ ہو جیسا کہ ہمارا کہنا: ’’ایک دو کا آدھا ہے،، اور اگر نظری ہو تو نظر کا نظر سے ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ دَور ہے۔

وهو المعنیٰ بقولهم الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ کہ لوگوں نے عقل کی تعریف کی ہے کہ وہ ایک قوت غریزة یعنی گاڑی ہوئی ہوتی ہے طبیعت میں جس سے اشیاء کا علم بداهۃً اس وقت آتا ہے جب حواس سالم ہوں تو جواب دیا کہ اس دوسری تعریف کا مطلب وہی ہے صرف الفاظ کا فرق ہے۔ بھا اور یتبعھا میں ضمیروں کا مرجع قوت ہے اور آلات سے حواس مراد ہیں اور وسائط سے مراد دلائل ہیں۔

وقيل جوهر الخ: سے شارح کہتا ہے: بعض لوگوں نے عقل کی اور تعریف بھی کی ہے کہ وہ ایک جوہر ہے جس کے ذریعے غائبات کا ادراک دلائل سے کیا جاتا ہے اور محسوسات کا مشاہدہ کے ساتھ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عقل عرض نہیں ہے بلکہ جوہر ہے باقی غائب کا ادراک جو عقل کرتی ہے تو وہ غائب نہ ہو تو اس کا عین ہوتا ہے اور نہ جزء ہوتا ہے نہ ہی صفت منضمہ بلکہ دلائل سے ادراک کرتا ہے۔

فهو سبب للعلم الخ: سے ماتن کہتا ہے کہ یہ عقل بھی علم کا سبب ہے جیسا کہ حواس سلیمہ اور خبر صادق علم کے سبب ہیں۔

قوله صرح الخ: سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ ماتن جب پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ تینوں اسباب علم ہیں تو پھر یہ کہنا کہ عقل بھی اسباب علم سے ہے یہ استدراک ہے۔ اس کا جواب دیا کہ عقل کے اسباب علم

میں سے ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ تو سمیہ کہتے ہیں کہ نظریات کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ الٰہیات کا ادراک بھی عقل سے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ماتن نے اپنا مختار بتادیا کہ میرے نزدیک عقل اسباب علم سے ہے۔

قوله بناء علی كثرة الخ: سے بعض فلاسفہ نے دلیل دی کہ الٰہیات کا ادراک عقل سے اس لئے نہیں ہو سکتا کہ نظریات میں اختلاف ہے اور تناقض آرہا ہے کوئی کچھ کہتا اور کوئی کچھ کہتا ہے۔

قوله والجواب ان ذلك الخ سے شارح نے فلاسفہ کا رد کیا ہے۔ کہ کثرت اختلاف کی وجہ یہ نہیں ہے کہ عقل (نظر عقل) علم کی مفید ہی نہ ہو بلکہ کثرت اختلاف فساد نظر کی وجہ سے ہے تو فساد نظر سے اگر علم حاصل نہیں ہوتا تو اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ نظر عقل صحیح بھی علم کی مفید نہیں ہے۔

قوله علی ان ما ذكرتم الخ: (علی بمعنی علاوہ ہے) سے دوسرا رد کرتا ہے کہ اوپر تو تم نے انکار کر دیا کہ عقل علم کا فائدہ نہیں دیتی حالانکہ تم نے بناء علی کثرة الخ سے جو دلیل دی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تمھارے نزدیک بھی نظر عقل علم کا مفید ہے اور وہ اس طرح کہ کثرت اختلاف کا پتہ بھی تو عقل سے ہی آتا ہے تو پھر عقل علم کا مفید ہو گیا تو یہ اثبات ما نفيتم (جس کی تم نے نفی کی اس کو ثابت کرنا) ہے جو کہ تناقض ہے۔

فان زعموا الخ: سے بعض فلاسفہ نے جواب دیا تھا جس کو نقل کر کے رد کرے گا۔ فلاسفہ کا جواب یہ ہے کہ جمہور کا یہ کہنا کہ نظر عقل علم کی مفید ہے یہ بھی فاسد تھا۔ اور ہم نے جو کہا کہ جب کثرت اختلاف ہے (جو کہ عقل سے معلوم ہوتا ہے) اس لئے عقل سے نظریات کا ادراک نہیں ہو سکتا یہ بھی فاسد ہے لیکن فاسد کو ہم نے فاسد سے رد کیا ہے اور یہ جائز ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ جیسا منہ ویسی چیز۔ ذلک کا مشارالیہ کثرت اختلاف ہے اور ما ذكرتم سے مراد بناء علی کثرة والی عبارت ہے

قوله قلنا اما ان يكون الخ: سے شارح فلاسفہ کے زعم کا رد شارح کی طرف سے یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ عقل کسی شے کی مفید ہے یا نہیں اگر کہو کہ ہے تو پھر فاسد کیسے ہے اور اگر کہو کہ مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہیں ہے کیوں کہ بناء علی كثرة الخ سے تم نے ہمارا معارضہ کیا تھا اور معارضہ میں تو مساوات شرط ہے۔ اور یہاں مساوات نہیں ہے کیوں کہ تمہارے کلام سے معلوم ہوتا کہ عقل مفید ہے اور ہماری بات (کہ نظر عقل علم کا فائدہ دیتی ہے) کے متعلق تم کہتے ہو کہ مفید نہیں ہے تو پھر مساوات نہ ہوئی جو کہ معارضہ کیلئے شرط ہے۔

فان قيل كون النظر الخ: سے بعض فلاسفہ کے ایک اور اعتراض کو نقل کر کے جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ نظر عقل جس علم کا فائدہ دیتی ہے۔ (عقل سے جو علم حاصل ہوتا ہے) وہ بدیہی ضروری ہے یا نظری ہے؟ اگر کہو کہ ضروری ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ضروری تو وہ ہوتا ہے جس میں کسی کو اختلاف نہ ہو جیسا کہ الواحد نصف الاثنين یہ ضروری ہے اور اس کے بدیہی ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے اور اگر کہو کہ وہ علم نظری ہے۔ تو ہم کہتے

قلنا الضروری قد یقع فیه خلاف اما لعناد او لقصور فی الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الاٰثار وشهادة من الاخبار والنظری قد یثبت بنظر مخصوص

ہم نے کہا: کبھی ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے، یا عناد کی وجہ سے، یا ادراک میں کوتاہی کی وجہ سے، کہ بلا شک عقلیں فطرت کے اعتبار سے عقلاء کے اتفاق سے اور آثار کے استدلال سے اور اخبار کی شہادت سے متفاوت ہوتی ہیں، اور نظری کبھی نظر مخصوص سے ثابت ہوتا ہے۔

ہیں نظری تو وہ ہوتا ہے جو نظر پر موقوف ہو تو لازم آیا ہے کہ نظری نظر عقل پر موقوف ہو جو کہ دور ہے۔

قلنا الضروری الخ : سے شارح نے ہر شق کے اعتبار سے جواب دیا ہے کہ پہلے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نظر عقل سے جو علم مستفاد ہوتا ہے ضروری ہے اب تم کہو گے کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے تو ہم کہتے ہیں کہ اختلاف کی اور وجہ ہے یہ وجہ نہیں کہ یہ بدیہی اور ضروری نہیں بلکہ اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے چونکہ فلاں آدمی اس بات کو مانتا ہے لہٰذا میں کیوں مانوں اور اس وجہ سے بھی اختلاف ہوتا ہے کہ ادراک میں قصور ہوتا ہے کہ کوئی کم ادراک کرتا ہے اور کوئی زیادہ ادراک کرتا ہے۔

قوله فان القول الخ : سے دلیل دی کہ واقعی عقول اور ادراک میں تفاوت ہوتا ہے کہ ادراک میں قصور ہوتا ہے کہ کوئی کم ادراک کرتا ہے اور کوئی زیادہ تو دلیل ہے کہ اللہ تعالی نے فطرۃً ہی عقول میں تفاوت رکھا ہے جس پر عقلاء کا اتفاق ہے۔

اور استدلال من الاثار الخ : سے بھی عقول کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے آثار سے مثلا ایک طالب علم پڑھائی میں زیادہ کوشش کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ عقل میں تفاوت ہے۔

وشهادة من الاخبار الخ : سے بھی عقول کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے یعنی خود عقلاء نے اپنی کتابوں میں عقول کے تفاوت کی خبر دی ہے تو معلوم ہوا کہ تفاوت ہے۔

والنظر قد یثبت الخ : سے شارح دوسری شق کے لحاظ سے رد کرتا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ نظر عقل سے جو علم مستفاد ہوتا ہے وہ نظری ہے۔ اب تم کہو گے کہ یہ دور ہے تو کہتے ہیں کہ یہ دور نہیں ہے اس لئے کہ نظر عقل جو صحیح ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ ہر نظر صحیح علم کی مفید ہے یہ مطلق اور عام نظر ہے۔ اور دوسری خاص نظر ہے کہ واقع میں جو نظر علم کی مفید بنے گی وہ ایک معین نظر ہوگی۔ تو پھر نظر موقوف مطلق نظر ہوگی اور موقوف علیہ معین اور خاص نظر ہوئی لہٰذا دور نہیں ہے۔

لا یعبر عنه بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر و کل متغیر حادث یفید العلم بحدوث العالم بالضرورة و لیس ذالك بخصوصیة هذا النظر بل لکونه صحیحا مقرونا بشرائطه فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطه مفیدا للعلم وفی تحقیق هذا المنع زیادة تفصیل لایلیق بهذا الکتاب و ما ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل بالبداهة ای باول التوجه من غیر احتیاج الی تفکر فهو ضروری کالعلم بان کل الشیء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لایتوقف علی شیء ومن توقف فیه حیث زعم ان جزء الانسان کالید

اس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے: ہمارا قول: ''عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے،، بالضرورة عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ اس نظر کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے صحیح اور شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہونے کی وجہ سے ہے، تو ہر نظر صحیح شرائط سے ملی ہوئی مفید للعلم ہوتی ہے، اس منع کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے، جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔ ''اور جو اس سے ثابت ہوا،، یعنی اس علم سے جو عقل سے ثابت ہونے والا ہے، ''بالبداہت،، یعنی پہلی ہی توجہ سے غور و فکر کی احتیاج کے بغیر ''تو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شے کا کل اس کی جزء سے بڑا ہوتا ہے،، تو یہ کل، جزء اور اعظم کے تصور کے بعد کسی شے پر موقوف نہیں ہوگا اور جس نے اس میں توقف کیا ہے اس کا گمان یہ ہے کہ انسان کا جزء جیسے ہاتھ

قوله لا یعبر عنه الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دے دیا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ موقوف علیہ جو نظر ہے یہ خاص ہے اور جو نظر موقوف ہے وہ عام ہے تو خاص کے ضمن میں بھی تو عام پایا جاتا ہے تو پھر اس طرح نظر نظر پر موقوف ہوگی جو کہ دور ہے تو یہاں سے اس کا جواب دیا کہ عام اور خاص کی صورت میں۔

ولیس ذلك لخصوصیة : سے ایک اور اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب خاص نظر صحیح (العالم متغیر) یہ واقع میں علم کی مفید ہے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہر نظر صحیح (عام) بھی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ تو جواب دیا کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف یہی خاص نظر صحیح معنی مفید ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جہاں پر بھی اس نظر خاص کے۔ تھ شرائط پائے جائیں گے۔ وہی نظر صحیح علم کے لئے مفید ہوگی۔

قال و ماثبت منه بالبداهة الخ : ماتن نے کہا کہ عقل سے جس چیز کا علم آئے گا وہ علم بداهة کے ساتھ آئے گا یا استدلال کے ساتھ تو اگر بداهة کے ساتھ آئے تو علم ضروری۔ اور اگر استدلال کے ساتھ آئے تو یہ علم اکتسابی ہے۔ اب بداهة کا معنی بتاتا ہے کہ فکر کی طرف احتیاج نہ ہو بلکہ اول توجہ سے آئے۔ پھر ماتن نے علم ضروری کی مثال دی جیسے: کل

مثلا قد یکون اعظم منه فھو لم یتصور معنی الجزء والکل وما ثبت منه بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالا من العلة علی المعلول کما اذا رای دخانا فعلم ان ھناك نارا وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلالی فھو اکتسابی ای حاصل بالکسب وھو مباشرة الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات و الاصغاء وتقلیب الحدقة ونحو ذلك فی الحسیات

مثلا کبھی اس سے بڑا ہو جاتا ہے تو اس نے جزء اور کل کے معنی کو ہی نہیں سمجھا ” اور جو اس سے استدلال کے ساتھ ثابت ہو، ، یعنی دلیل میں نظر کے ساتھ برابر ہے کہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے جب کسی نے دھواں دیکھا تو جان لیا کہ وہاں پر آگ ہے اور پہلے کو تعلیل کے نام سے خاص کر دیا جاتا ہے اور دوسرے کو استدلالی کے ساتھ ” تو وہ اکتسابی ہے، ، یعنی کسب سے حاصل ہونے والا ہے، اور وہ اسباب کو اختیار کے استعمال میں لانا ہے، جیسے: عقل ونظر کو استدلالی امور میں مقدمات کے اندر پھیرنا، اور اصغاء، تقلیب حدقہ اور اس کی مثل حسیات میں

الشیء اعظم من جزءہ کا علم ضروری ہے: جب کل اور جز اور اعظم کا تصور آ جائے تو اس کا علم کسی اور پر موقوف نہیں اول توجہ سے ہی آ جاتا ہے۔

ومن توقف فیه الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھی جز کل سے بڑا ہو جاتا ہے۔ جیسے کسی کا ہاتھ اس آدمی سے لمبا ہو تو ہاتھ جو جزء ہے وہ کل سے بڑا ہو گیا اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فرعون کا قد ایک گز تھا اور اس کی داڑھی چالیس (۴۰) گز تھی۔ تو جز کل سے بڑا ہو گیا۔ تو جواب دیا کہ جو شخص کل الشیء اعظم من جزئه کے علم کو کسی پر موقوف مانتا ہے اس نے کل اور جزء کے معنی کو ہی نہیں سمجھا ہے۔ اس نے سمجھا کہ کل جزء سے خارج ہے حالانکہ وہ جزء بھی تو کل کا ایک حصہ ہے تو گویا فرعون کا کل اکتالیس ۴۱ گز ہے اور جز چالیس گز۔ تو ظاہر ہے کہ اب کل جزء سے بڑا ہے کیوں کہ جزء چالیس گز ہے کل اکتالیس گز ہے۔ فافھم۔

ای بالنظر فی الدلیل : ماتن نے کہا تھا کہ جس شے کا علم عقل سے بطور استدلال آئے وہ علم اکتسابی ہے۔ تو شارح نے استدلال کا معنی کر دیا کہ نظر فی الدلیل کا نام استدلال ہے تو نظر فی الدلیل کے ساتھ جو علم آئے گا تو وہ علم اکتسابی ہوگا۔

قوله سواء کان استدلالا الخ : سے بتاتا ہے کہ استدلال عام ہے چاہے استدلال علت سے معلول کے اوپر ہو جیسے آگ کے علم سے دھویں کا علم آ جائے یا استدلال معلوم سے علت پر ہو جیسے: دھویں کے علم سے آگ کا علم آ جائے تو استدلال دونوں کو شامل ہے اور عام ہے۔

فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی ولاعکس کالابصار الحاصل بالقصد و الاختیار و اما الضروری فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی ویفسر بما لایکون تحصیله مقدورا للمخلوق ای یکون حاصلا من غیر اختیار المخلوق وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل فمن ھھنا جعل بعضھم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیا ای حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختیار وبعضھم ضروریا ای حاصلا بدون الاستدلال

لہٰذا اکتسابی استدلالی سے اعم ہے کیوں کہ یہ وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، تو ہر استدلالی اکتسابی تو ہو سکتا ہے اور اس کا عکس نہیں۔ جیسے وہ دیکھنا جو قصد واختیار سے حاصل ہوتا ہے۔ اور البتہ ضروری تو کبھی اکتسابی کے مقابل بھی بولا جاتا ہے اور تفسیر اس سے کی جاری ہے جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو، اس وجہ سے بعض نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی بنایا ہے یعنی اسباب کو اختیار کے ساتھ استعمال کر کے حاصل ہونے والا علم۔ اور بعض نے اسے ضروری کہا ہے: یعنی استدلال کے بغیر حاصل ہونے والا۔

وقد یخص الخ سے بتاتا ہے کہ بعض نے تخصیص بھی کی ہے کہ اگر علت سے معلول پر دلیل پکڑی جائے تو یہ تعلیل ہے (نہ کہ استدلال) اور اگر معلول سے علت پر دلیل پکڑی جائے تو یہ استدلال ہے۔ جو استدلالی کے مقابلے میں ہے۔ (اور وہ یہ ہے کہ نظر فی الدلیل سے خالی نہ ہو اور جو حواس سے علم آ رہا ہے وہ نظر فی الدلیل تو نہیں ہے لہٰذا ضروری ہے) تو مطلب دونوں کا ایک ہوا کہ جو ضروری کی نفی کرتے ہیں وہ ضروری سے مراد وہ لیتے ہیں جو اکتسابی کے مقابل ہے اور جو ضروری مانتے ہیں وہ مراد وہ لیتے ہیں جو استدلالی کے مقابل ہے۔

قوله ای حاصل بالکسب الخ : سے شارح نے اکتسابی کا معنی کر دیا کہ جو کسب کے ساتھ حاصل ہو پھر ساتھ ہی کسب کا معنی کیا کہ اپنے اختیار سے اسباب کو استعمال کرنا یہ کسب ہے جیسے عقل اور نظر کو مقدمات اور استدلالیات میں خرچ کرنا (جبکہ مقصود نظری ہو) اور کسی بات کی طرف کان کو لگانا اور دیکھنے کیلئے آنکھ کو پھیرنا حسیات میں۔ تو صرف عقل نظر سے اور اصغاء اور تقلیب حدقة سے جو علم آ جائے گا وہ اکتسابی کہلائے گا۔

فالاکتسابی اعم الخ : سے بتاتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے کیوں کہ اکتسابی بدیہی اور نظری دونوں کو شامل ہے۔ (کیوں کہ استدلالیات میں نظر کرنے سے جو علم آئے گا وہ نظری ہوگا اور یہ علم اکتسابی کہلائے گا۔ اور اصغاء سے جو علم آئے گا وہ بدیہی ہوگا اور اکتسابی بھی ہوگا تو اکتسابی دونوں کو شامل ہوا۔) اور استدلالی بدیہی

کوشامل نہیں یہ تو نظری ہوتا ہے کیوں کہ استدلالی وہ ہے جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو، اور جو نظر فی الدلیل سے حاصل نہ ہو وہ استدلالی نہ ہوگا۔

فکل استدلالی اکتسابی الخ: سے نسبت بھی بیان کردی کہ ان میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر استدلالی اکتسابی ہے لیکن عکس نہیں ہے کہ ہر اکتسابی بھی استدلالی ہو جیسے قصدًا، ایک چیز کو دیکھنے سے علم آگیا تو یہ اکتسابی تو ہے لیکن استدلالی نہیں کیوں کہ استدلالی وہ ہے جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو اور دیکھنے سے جس کا علم آیا وہ دیلیل تو نہیں کہ نظر فی الدلیل کہلائے۔

واما الضروری فقد یقال الخ: پہلے اکتسابی کی تعریف شارح نے کردی (کہ اکتسابی وہ ہے کہ جس کا علم مباشرتِ استدلال سے آئے) اب ضروری کی تعریف کرتا ہے کہ ایک ضروری اکتسابی کے مقابلہ میں اور ایک استدلالی کے مقابلہ میں تو جب ضروری اکتسابی کے مقابلہ میں ہو تو قانون ہے کہ جو چیزیں آپس میں مقابل ہوں ان کی تعریفیں بھی مقابل ہوتی ہیں تو اکتسابی کی تعریف چونکہ یہ تھی کہ اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے جس کا علم آئے تو اب ضروری وہ ہوگا جس کا علم انسان کا مقدور ہی نہ ہو یعنی انسان کی قدرت میں نہ ہو مطلب یہ ہے کہ وہ بلا اختیار حاصل ہو جائے۔ (نہ یہ کہ ناممکن ہو) اور ایک ضروری استدلالی کے مقابل ہے تو استدلالی کی تعریف تھی کہ جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو اور ضروری وہ ہوگا جو نظر فی الدلیل سے حاصل نہ ہو۔

قولہ فمن ھھنا الخ: سے ماقبل پر تفریع بیٹھا تا ہے (کہ ضروری میں اختلاف ہے اور اس کی دو تعریفیں ہیں اس پر تفریع بیٹھا تا ہے) کہ بعض نے کہا ہے کہ حواس سے جو علم حاصل ہوتا ہے یہ علم اکتسابی ہے ضروری نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حواس سے جس کا علم آتا ہے وہ علم ضروری ہوتا ہے تو ان دونوں قولوں میں تعارض نہیں ہے دونوں کا مطلب ایک ہے جنہوں نے کہا ہے کہ حواس سے علم ضروری نہیں آتا انہوں نے اس ضروری کی نفی کی ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے۔ (اور وہ یہ کہ بغیر اسباب استعمال کیے جس کا علم آجائے اور حواس سے جو علم آرہا ہے وہ تو اسباب کے استعمال سے آرہا ہے لہٰذا ضروری نہیں ہے) اور جنہوں نے کہا ہے کہ حواس سے علم ضروری آتا ہے تو انہوں نے ضروری سے مراد لیا کہ ہر نظر خاص کو نظر سے تعبیر نہیں کریں گے۔ بلکہ اور طرح سے تعبیر کریں گے۔ مثلاً صغری کبری۔ جیسے: العالم متغیر فکل متغیر حادث تو یہ نظر صحیح ہے جو واقع ہی علم کی مفید ہے اور اس کو نظر نہیں کہا گیا ہے۔ قولھا مبدل منہ ہے اور العالم متغیر اس سے بدل ہے تو بدل مبدل منہ مل کر مبتدا ہوا اور یفید العلم اس کی خبر ہے اور پھر مبتدا مؤخر مل کر یقال کا مقولہ ہوا۔ آگے ذلک کا مشار الیہ افادہ ہے۔

فظھر انہ لاتناقض فی کلام صاحب البدایۃ حیث قال ان العلم الحادث نوعان ضروری وھوما یحدثہ اللہ تعالی فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ وتغیراحوالہ واکتسابی وھو ما یحدثہ اللہ تالی فیہ بواسطۃ کسب العبد وھو مباشرۃ اسبابہ واسبابہ ثلاثۃ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروری یحصل باول النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکل اعظم من جزئہ واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم وجود النار عند رؤیۃ الدخان

تو ظاہر ہوگیا کہ صاحب بدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ جبکہ اس نے کہا: کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں: (۱) ضروری اور یہی وہ ہے جسے اللہ تعالی بندے کے دل میں بغیر کسب واختیار کے بیان کردیتا ہے، جیسے اللہ تعالی کے وجود کا علم اور وجود کے احوال کے تغیر کا علم اور (۲) علم اکتسابی ہے، اور یہ وہ ہے جسے اللہ تعالی بندے میں بندے کے کسب سے پیدا کرتا ہے، اور کسبِ عبد اسباب کا استعمال ہے، اور اسباب تین ہیں: (۱) حواسِ سلیمہ (۲) خبر صادق اور (۳) نظر عقل۔ پھر فرمایا: اور نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو قسم پر ہے: (۱) ضروری، بغیر تفکر حاصل ہوتا ہے، جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہے کا علم (۲) استدلالی جس میں ایک قسم کے تفکر کی احتیاج ہوتی ہے، جیسے آگ کے وجود کا علم دھواں دیکھ کر۔

قولہ فظھر انہ لا تناقض فی کلام صاحب الخ: بعض لوگوں نے صاحب بدایۃ کی کلام میں تعارض بتایا تھا تو شارح ان کا رد کرے گا۔ تعارض یہ تھا کہ صاحب بدایۃ نے پہلے تو علم کی تقسیم ضروری اور اکتسابی کی طرف کی اور پھر اکتسابی کی تقسیم ضروری اور استدلالی کی طرف کی تو تعارض یہ ہے کہ جب علم کی تقسیم ضروری اور اکتسابی کی طرف ہوئی تو معلوم ہوا کہ ضروری اکتسابی کا قسیم ہے اس کا قسم نہیں ہوسکتا اور جب اکتسابی کی تقسیم کی ضروری اور استدلالی کی طرف تو معلوم ہوا کہ ضروری اکتسابی کا قسم ہے قسیم نہیں ہوسکتا۔ اور صاحب بدایہ نے تو اس کو اکتسابی کا قسیم بھی بنایا اور قسم بھی اور یہی تعارض ہے۔ جواب دیا کہ صاحب بدایہ کے کلام میں تعارض نہیں کیوں کہ اس نے جس ضروری کو اکتسابی کا قسیم بنایا اس ضروری سے مراد اکتسابی کا مقابل لیا۔ اور جس ضروری کو اس کا قسم بنایا اس ضروری سے مراد استدلالی کا مقابل لیا لہٰذا اب تعارض نہیں۔

باقی صاحب بدایہ کی کلام کالعلم بوجودہ میں ہ ضمیر کا مرجع عبد ہے اور اسبابہ ثلاثۃ یہ بھی صاحب بدایہ کی کلام ہے کہ اس نے پہلے کہا تھا کہ کسب وہ ہے کہ اسباب کو استعمال کرنا پھر اس نے اسباب ذکر کیے کہ اسباب تین ہیں۔

قولہ الحاصل من نظر العقل نوعان الخ: سے صاحب بدایہ نے کہا تھا کہ جو علم نظر عقل سے حاصل ہوا، اس کی دو قسمیں ہیں ضروری اور استدلالی تو گویا اس نے والحاصل الخ سے اکتسابی کی تقسیم کی کیوں کہ جو نظر عقل سے علم حاصل

والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثه وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لاكما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له

''اور الہام،، جس کی تفسیر معنیٰ کو دل میں فیض کے طریقے سے ڈالنے کے ساتھ کی جاتی ہے،'' شے کی صحت کے ساتھ اہل حق کے ہاں اسباب معرفۃ میں سے نہیں ہے،، حتی کہ اسباب کے تین پر منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو، زیادہ بہتر یہ تھا کہ وہ کہتا: علم بالشیء کے اسباب میں سے نہیں ہے مگر اس بات کی تنبیہ ہے کہ ہماری مراد علم ومعرفت سے ایک ہی ہے ایسے نہیں جیسے بعض کی اصطلاح ہے کہ علم مرکبات یا کلیات کے ساتھ مخصوص ہے اور معرفت بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے مگر ذکر کے صحیح ہونے کی تخصیص ایسی شے ہے جس کی کوئی وجہ نہیں۔

ہوا وہ اکتسابی ہی ہے اور اسی عبارت کو لے کر معترض نے تعارض کیا۔

قولہ والالهام الخ: ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: علم کے اسباب تین ہیں (حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل) حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے تو مقسم میں اقسام کا حصر نہیں ہے۔ تو ماتن نے جواب دیا کہ الھام اسباب علم سے ہے ہی نہیں۔ حتی کہ تمہارا اعتراض وارد ہو سکے (حتی یرد منفی کی غایت ہے کہ الھام اسباب علم سے ہوتا اور ہم نہ گنتے تو پھر حصر کا اعتراض وارد ہوتا)۔

شارح نے درمیان میں الہام کی تعریف کی ہے قلب میں معنیٰ کا القاء بطریق فیض ہو تو الہام ہوتا ہے یاد رہے کہ معنیٰ سے مراد خیر (اچھا) معنیٰ ہے اور بطریق فیض کہہ کر اشارہ کر گئے کہ الھام کا حصول بداھۃ ہوتا ہے نہ کہ استدلال سے۔

وکان الاولی الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ اعتراض ماتن پر یہ ہوا کہ بات تو اسباب علم میں آ رہی ہے اور تم نے کہا ہے کہ الھام اسباب معرفت سے نہیں ہے تو یہ معرفت کا لفظ تم نے کیوں بولا ہے جس سے طالب علم کا ذہن تشویش میں پڑتا ہے اولی تو یہ تھا کہ یوں کہتے: من اسباب العلم بالشیء یعنی بصحة الشيء بھی نہ کہتے کما سیأتی۔ تو اس کا جواب دیا کہ اس لئے معرفت کا لفظ بولا ہے کہ ایک تنبیہ کی طرف اشارہ ہو جائے اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ علم اور معرفت میں فرق ہے تو ماتن نے علم کی جگہ معرفت ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک علم اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک شے ہیں۔

ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله الهمنى ربى وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكانه ارادبالعلم ما لا يشملهما والافلاوجه لحصر الاسباب فى الثلثة

پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس کے ساتھ عام مخلوق کو علم حاصل ہو اس کے ساتھ علم حاصل ہوتا ہے، اور حدیث میں اس پر ایک قول وارد ہے، جیسے: نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد مبارک ہے: ''میرے رب نے مجھے الہام فرمایا،، اور بہت سے بزرگوں سے حکایت بھی ہے۔ اور البتہ خبر واحد عادل سے اور مجتہد کی تقلید دونوں یقیناً ظن اور اعتقادِ جازم کا فائدہ دیتے ہیں جو زوال کو قبول کرتا ہے۔ تو گویا مصنف نے علم سے مراد وہ چیز لی ہے جو ان دونوں کو شامل نہیں ہے ورنہ اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

من تخصیص العلم الخ: اب یہ سمجھنا ہے کہ جن لوگوں نے علم اور معرفت میں فرق کیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مرکبات کے ادراک کا نام ہے اور بسائط کے ادراک کا نام معرفت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ بسیط ہے تو اللہ تعالیٰ کا ادراک کرنے والے کو عارف کہتے ہیں نہ کہ عالم۔ اسی طرح کلیات کے ادراک کو علم اور جزئیات کے ادراک کو معرفت کہتے ہیں۔

الا ان تخصیص الخ: سے شارح کہتا ہے کہ چلو علم کی جگہ معرفت لے آنے کی تو تم نے توجیہ کر دی مگر بصحۃ کہنے پر جو اعتراض ہے اس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی کیوں کہ بصحۃ الشئ کا تو مطلب یہ ہے کہ الہام صحت شے کے لئے علم کا سبب نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فساد شے کے لئے الہام سبب ہے حالانکہ الہام نہ تو صحت شے کے لئے علم کا سبب ہے اور نہ ہی فساد شے کیلئے علم کا سبب ہے۔

ثم الظاهر انه اراد الخ: سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے حالانکہ حدیث پاک میں ہے کہ الھام علم کا سبب ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا: الهمني ربي اور اسی طرح کثیر اسلاف سے بھی حکایت ہے کہ الہام علم کا سبب ہے چنانچہ فرمایا گیا: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الہام علم کا سبب ہے تو پھر تم علم کا سبب کیوں نہیں مانتے۔

اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ الھام علم کا سبب نہیں ہے تو مطلب یہ کہ عام لوگوں کے علم کا سبب نہیں ہے اگرچہ جن کو الہام ہوتا ہے (خواص) ان کے لئے الہام علم کا سبب بن جائے۔ اور دوسرا یہ کہ جو چیز علم کا سبب بنے تو اس سے دوسرے کو بھی آدمی الزام دے سکے۔ حالانکہ الہام سے دوسرے کو الزام نہیں دے سکتے کہ جس کو الہام ہوا ہو وہ کہہ دے کہ مجھے الہام ہوا ہے الہام میرے لئے علم کا سبب ہے تو تمہارے لئے کیوں نہیں ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ تم کو الہام ہوا ہم کو تو

والعالم اى ما سواى الله تعالىٰ من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالىٰ لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموا ت وما فيها والارض و ما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة

''اور عالم،، یعنی اللہ کے سوا جو کچھ موجودات ہیں جنہیں صانع یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے، کہا جاتا ہے: جسموں کا عالم، اعراض کا عالم، نباتات کا علم، حیوانوں کا عالم، وغیرہ تو اللہ تعالیٰ کی صفات نکل گئیں کیوں کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات نہیں ہیں ''اپنے تمام اجزاء کے ساتھ،، جیسے آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ اس کے اوپر ہے ''محدث ہے،، یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا ہوا، اس معنی میں کہ وہ معدوم تھا۔ پھر فلاسفہ کا اختلاف پایا گیا۔

نہیں ہوا، لہٰذا حس کو الہام ہوا ہے وہ یہ الزام کسی دوسرے کو نہیں دے سکتا بخلاف خبر صادق اور عقل وغیرہ کے کہ یہ سب کے لئے برابر ہیں ان میں الزام دے سکتا ہے۔ یہ معمولی اعتراض ہوگا کہ تم نے الھمنی ربی سے حضورﷺ کے الہام کی مثال دی ہے تو حضور نبی کریمﷺ کا الہام تو وحی ہوتا ہے اس کا حکم وحی والا ہی ہے جو وحی کے اندر آ گیا۔ فلا یرد۔

اما خبر الواحد الخ: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ علم کے اسباب تین ہیں (حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل)۔

خبر واحد اور تقلید مجتہد بھی تو علم کے اسباب میں سے ہے ان کو تم نے اسباب علم سے کیوں شمار نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسباب علم کا ان تینوں میں حصر ٹھیک نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ خبر واحد ظن کا مفید ہے اور تقلید مجتہد اُس علم جازم کا سبب ہے جو تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے (علامہ نے لف نشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے) اور ہم نے جو کہا ہے کہ علم کے اسباب تین ہیں تو علم سے ہماری مراد وہ علم ہے جو اعتقاد جازم ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو لہٰذا حصر ٹھیک ہے۔ (یہ ظن اور تقلید مجتہد تو تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتے ہیں) ہاں اگر یہ علم نہ دیتے تو پھر حصر تین میں ٹھیک نہیں تھا۔

قولہ والعالم اى ما سوى الله الخ: ماتن نے کہا ہے کہ عالم بجمیع اجزاء حادث ہے۔ اب شارح عالم کا معنی بیان کرتا ہے کہ جو موجودات سے ہو اللہ کے سوا جن سے صانع کا علم آئے (موجودات کے لفظ سے معلوم ہوا کہ شریک باری عالم نہیں ہے اس لئے کہ یہ معدوم ہے عالم موجود چیز کو کہتے ہیں معدوم کو نہیں کہتے لہٰذا معدوم عالم سے) یہ ترکیب ذرا مشکل ہوتی ہے تو ترکیب یہ ہوتی ہے کہ سوا غیر کے معنی میں ہے اور اس کا فعل (عامل) محذوف ہوتا ہے تو گویا تقدیر عبارت ہوتی کہ ما کان غیر اللہ من الموجودات باقی من الموجودات یہ ما کان کا بیان ہے اور مما یعلم بہ الخ یہ ما کا دوسرا بیان ہے۔

حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لابمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذهو اى العالم اعيان واعراض

اس وجہ سے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں، صورتوں اور شکلوں سمیت قدیم ہونے، اور مادوں اور صورتوں سمیت عناصر کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن نوع کے ساتھ اس معنی میں کہ وہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہوتی، ہاں انہوں نے ماسوا اللہ کے ہر شے کے حادث ہونے کا قول مطلق رکھا ہے، لیکن غیر کی طرف احتیاج کے معنی کے ساتھ، عدم کے اس پر سابق ہونے کے معنی کے ساتھ نہیں۔ پھر اس نے عالم کے حدوث کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ''اس لئے وہ،، یعنی عالم ''اعیان اور اعراض ہے،،

یقال عالم الاجسام الخ: یہ محاورے ایک اعتراض کے جواب کیلئے ذکر کئے ہیں اعتراض یہ ہوا کہ جب عالم تمام موجودات کا نام ہے اللہ کے ماسوا تو پھر عالمین کیوں کہا کرتے ہیں۔ جبکہ عالم سب کو شامل ہے تو جواب دیا کہ بعض کے لحاظ سے کہتے ہیں کہ چونکہ عالم کا اطلاق بعض پر بھی ہوتا ہے اور سب موجودات ماسوی پر بھی۔ (جیسے لفظ قرآن پاک کا اطلاق بعض پاروں پر بھی ہوتا ہے سارے پر بھی ہوتا ہے) بعض موجودات پر عالم کا اطلاق ہو جیسے عالم الاجسام اور عالم الحیوان وغیرہ تو ان سب عالموں کی وجہ سے عالمین کہہ دیتے ہیں۔

فتخرج صفات الله الخ: سے سوی کی قید کا فائدہ ذکر کرتا ہے۔ (کیوں کہ تعریف میں قیود کے فوائد ہوتے ہیں) تو کہتا ہے کہ اس قید سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتیں عالم میں داخل نہیں ہیں کیوں کہ وہ متکلمین کے نزدیک نہ تو اللہ تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں حالانکہ عالم تو اللہ تعالیٰ کا غیر ہے تو پھر صفات باری نکل گئے۔

من السموات الخ: سے عالم کے اجزاء بدل ہے۔

اى مخرج من العدم الخ: سے حادث کا معنی بیان کرتا ہے کہ حادث کا معنی ہے مسبوق بالعدم (کہ پہلے موجود نہ ہو اور بعد میں موجود ہو جائے فوجد کا یہی معنی ہے۔

خلافا للفلاسفه الخ: سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ والعالم بجميع اجزائه محدث۔ ماتن کی اس عبارت سے غرض کیا ہے تو جواب دیا کہ یہاں سے فلاسفہ کا رد مقصود ہے کیوں کہ وہ عالم کو بجمیع اجزاء حادث نہیں مانتے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ عالم کے اجزاء میں سے آسمان بمع مادہ (ہیولی) اور صورۃ (خواہ صورت جسمی ہو کہ نوعی وشکل) قدیم ہے (شکل حدود کے احاطہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو کہتے ہیں) اس طرح

عناصر اربعہ (پانی، آگ، ہوا اور مٹی) بھی بمع مادہ (جس سے یہ چار بنے ہیں) اور صور۔ کے قدیم ہیں تو خلاصہ یہ نکلا کہ فلاسفہ عالم کے اجزاء میں سے آسمان اور اربعہ عناصر کو قدیم مانتے ہیں تو ان کا ماتن نے رد کر دیا کہ بجمیع اجزائه عالم حادث ہے۔

لکن بالنوع الخ: شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عناصر اربعہ بمع صورة کے قدیم ہے۔ حالانکہ یہ بات غلط ہے کیوں کہ عناصر میں سے پانی کی صورت کبھی تبدیل ہو کر ہوا بن جاتی ہے اور پانی ہوا بن جاتا تو اگر عناصر کی صورت قدیم ہوتی تو کیوں تبدیل ہوتی تو اس کا جواب دیا کہ تمھارا اعتراض تب ہے کہ ہم صورة سے مراد شخص لیں تو ہماری مراد صورة شخص نہیں ہے بلکہ صورة نوعی ہے (یعنی کوئی نہ کوئی اس کو عناصر اربعہ صورة لگی ہوگی خالی نہ ہونگے بلکل) تو اب ٹھیک ہے کہ ہوا اور پانی کی صورت شخصی تو تبدیل ہو جاتی ہے مگر نوعی نہیں ہوتی۔ کیوں کہ نوعی تو تب ہوتی کہ مثلاً جو پانی، ہوا بن چکا ہے وہ ہی پانی ہے اور پانی نہیں ہے۔ تو ہو سکتا ہے کہ جو پانی ہوا بنا ہے وہ تو بن چکا ہے لیکن اور جگہ پانی پایا گیا ہو جو صورة نوعی ہے جیسے (جیسے انسان کی صورة شخصی یعنی زید عمرو و بکر و غیرہ کی صورة ختم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان کی صورة نوعی بھی ختم ہو جائے کیوں کہ اگر زید عمرو و غیرہ مر گئے تو انسان اپنے دوسرے افراد کے ضمن میں پایا جائے گا۔

نعم اطلقوا القول الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ فلاسفہ عالم کو حادث نہیں مانتے۔ حالانکہ وہ تو عالم کو حادث مانتے ہیں تو جواب دیا کہ حادث کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی تو ہے مسبوق بالعدم اور دوسرا معنی ہے محتاج الی الغیر ہم جو کہتے ہیں کہ فلاسفہ عالم کو حادث نہیں مانتے۔ یعنی مسبوق بالعدم کے معنی کے لحاظ سے حادث نہیں مانتے بلکہ محتاج الی الغیر کے معنی سے عالم کو حادث مانتے ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک حادث کا اور معنی ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک حادث اور معنی ہے، اس طرح قدیم کے بھی دو معنی ہو جائیں گے۔ کہ ہمارے نزدیک قدیم وہ جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور فلاسفہ کے نزدیک وہ ہوگا جو محتاج الی الغیر نہ ہو۔

ثم اشار الی دلیل الخ: سے شارح مابعد کے متن کا ربط بیان کرتا ہے کہ یہاں سے ماتن اپنے دعوی پر دلیل دیتا ہے اشارة دعوی ان کا تھا کہ عالم بجمیع اجزائه حادث ہے تو اس دعوی پر دلیل بہت دور تک چلے گی۔ متن کا خاص خیال رکھنا ہے کیوں کہ شارح ہر لفظ کا معنی کرے گا جس کی وجہ سے متن سمجھنے میں خلل آئے گا۔ تو کہتا ہے کہ عالم اس لئے حادث ہے کہ یہ دو قسم ہے اعیان اور اعراض۔

لانہ ان قام الخ: سے وجہ حصر کے ساتھ دلیل دیتا ہے کہ عالم ان دو (اعیان اور اعراض) میں کیسے منحصر ہے۔ تو کہتا ہے کہ اگر عالم قائم بذاتہ ہے تو یہ عین ہے اور اگر قائم بذاتہ نہ ہو تو عرض ہے۔ آگے شارح کہتا ہے کہ عالم خواہ عین ہو کر عرض ہو، ان کے وہم میں حادث ہے۔ جس کا وہم بعد میں ثابت کریں گے۔

لانہ ان قام بذاتہ فعین والافعرض و کل منهما حادث لما سنبین ولم یتعرض له المصنف رحمه الله تعالی لان الکلام فیه طویل لایلیق بهٰذا المختصر کیف وهو مقصور علی المسائل دون الدلائل فالاعیان ما ای ممکن یکون له قیام بذاته بقرینة جعله من اقسام العالم

اس لئے کہ وہ اگر بذاتہ قائم ہوگا تو عین ہوگا ورنہ وہ عرض ہے، اور ان میں سے ہر ایک حادث ہے، اس کی وجہ ہم عن قریب بیان کریں گے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے درپے نہیں ہوئے، کیوں کہ اس میں کلام بہت لمبی ہے اس مختصر کے لائق نہیں ہے، اور اس کے لائق کیسے ہو سکتی ہے، جب کہ مسائل پر اس کا اقتصار ہے دلائل کا ذکر نہیں۔ ”تو اعیان وہ ہے جس“ یعنی ممکن ”کا قیام بذاتہ ہو“، اس کو علم کی اقسام میں سے بنانے کے قرینہ کے ساتھ۔

ولم یتعرض له الخ: شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے کل منهما حادث پر دلیل کیوں نہ دی جبکہ شارح کہتا ہے کہ ہم دلیل دیں گے۔ جواب دیا کہ یہ مختصر متن ہے اور مختصر میں مسائل کا بیان ہوتا ہے نہ کہ دلائل کا بیان لیکن اس پر معمولی اعتراض ہے کہ خود شارح نے کہا ہے کہ انهبوا الخ سے ماتن نے حدوث عالم کی طرف اشارہ کیا ہے تو پھر مختصر میں بھی دلیل تو آ گئی۔ تو جواب یہ ہے کہ یہاں سے دلیل کی طرف اشارہ ہے نہ کہ خود دلیل ہے۔

فالاعیان ما الخ: پہلے ماتن نے عالم کی تقسیم کردی کہ عالم دو قسم ہے اعیان اور اعراض اب ہر ایک کی تعریف کرے گا تو کہتا ہے کہ اعیان وہ ہیں جن کے لئے قیام بذاتہ ہو اب ایک اعتراض ہوا جس کا شارح نے ممکن الخ سے جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے: جس کے لئے قیام بذاتہ ہو تو وہ اعیان ہے تو ذات باری کیلئے بھی تو قیام بذاتہ ہے لازم آئے گا کہ وہ بھی اعیان سے ہو حالانکہ وہ نہ اعیان سے ہے اور نہ ہی اعراض سے ہے تو ممکن نکال کر شارح نے جواب دیا کہ ما ممکن سے عبارت ہے کہ اعیان اس ممکن کا نام ہے جس کے لئے قیام بذاتہ ہو تو اب سرے سے اعیان میں ذات باری داخل نہیں ہے۔

بقرینة جعله الخ: سے سوال کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ اس پر قرینہ کیا ہے کہ یہاں ما ممکن سے عبارت ہے؟ جواب دیا کہ اس پر قرینہ عالم کی تقسیم ہے کہ چونکہ اعیان عالم کی قسم ہے اور عالم جب ممکن ہے تو پھر اعیان سے ممکن ہی مراد ہوں گے۔

ومعنی قیامه بذاته الخ: ماتن نے اعیان کی تعریف کی (کہ جس کے لئے قیام بذاتہ ہو) تو اب شارح قیام بذاتہ کا معنی کرتا ہے پہلے متکلمین کے مذہب پر اس کا معنی بیان کرے گا اور پھر فلاسفہ کے مذہب کے مطابق تو کہتا ہے کہ

ومعنی قیامه بذاته عند المتکلمین ان یتحیزبنفسه غیر تابع تحیزه لتحیزشیء آخربخلاف العرض فان تحیزه تابع لتحیز الجوهر الذی هو موضوعه ای محله الذی یقومه ومعنی وجود العرض فی الموضوع هو ان وجوده ای نفسه هو وجوده فی الموضوع و لهٰذا یمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود ا لجسم فی الحیز فان وجوده فی نفسه امر ووجوده فی الحیز امر آخر ولهٰذا ینتقل عنه وعند الفلاسفة معنی قیام الشیء بذاته استغناء ه عن محل یقومه ومعنی قیامه بشیء آخر اختصاصه بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا سواء کان متحیزا کما فی سواد الجسم اولا کما فی صفات الباری عزاسمه

اوراس کے بذاتہ قائم ہونے کا معنی متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ خود صاحب حیز ہونہ یہ کہ اس کا تحیز کسی دوسری شے کے تحیز کے تابع ہو بخلاف عرض کے کہ بے شک اس کا مکان میں ہونا جوہر کے مکان میں ہونے کے تابع ہوتا ہے، یہ جوہر اس کا موضوع یعنی وہ محل جواس کو قائم رکھتا ہے، اور عرض کے موضوع میں ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود یعنی اس کی ذات وہ اس کا وجود ہی موضوع میں ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے انتقال ممتنع ہے، بخلاف حیز میں جسم کے وجود کے، کہ بلاشک اس کا وجود اس کے نفس میں ایک امر ہے اور اس کا وجود حیز میں ایک دوسرا امر ہے۔ اور اسی لئے وہ اس سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شے کے بذاتہ قیام کا معنی اس کا ایسے محل سے غنی ہونا ہے جو اس کو قائم رکھے، اور اس کے کسی اور شے کے ساتھ قائم ہونے کا معنی اس کا اس طرح خاص ہونا ہے کہ پہلا نعت اور دوسرا منعوت بن جائے، برابر ہے کہ وہ متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی یا متحیز نہ ہو جیسے اللہ عزاسمہ کی صفات میں

متکلمین کے نزدیک قیام بذاتہ کا معنی یہ ہے کہ خود یعنی عین مکان کے اندر نہ ہو کہ اس کا مکان گھیرنا دوسرے کے مکان گھیرنے کے تابع ہو یہ تو آ گیا مکان کا معنی تو چونکہ عرض عین کا مقابل تھا اس لئے آگے عرض کی بھی تعریف کر دی کہ جس کے لئے قیام بذاتہ نہ ہو۔ یعنی متکلمین کے نزدیک عرض وہ ہے جس کا تحیز (مکان گھیرنا) دوسرے جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے کونسا جوہر جو کہ اس عرض کا موضوع اور موضوع کس کو کہتے ہیں کہ تو عرض یا شے کا موضوع وہ محل ہوتا ہے جو عرض (حال یعنی حلول کرنے والا) کی تقویم کرے۔

ومعني وجود العرض الخ: سے شارح کہتا ہے کہ وجود العرض فی الموضوع کا مطلب سمجھنے سے پہلے یہ سمجھو کہ وجود دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو وجود فی نفسہ جس کی تعریف یہ ہے کہ وہ شے پر محمول ہو اور اس سے شے موجود ہو اور دوسرا وجود الجسم ہوتا ہے جو واضح ہے تو شارح کہتا ہے کہ عرض کا وجود فی الموضوع جو ہوتا ہے یہ اس کا وجود فی نفسہ ہے تو

ا سمه والمجردات وهو ای ماله قیام بذاته من العالم اما مرکب من جزئین فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لابد له من ثلاثة اجزاء لیتحقق الابعاد الثلاثة اعنی الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانیة اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة علی زوایا قائمة

اور مجرادات میں ''اور وہ،، یعنی عالم میں سے جس کا قیام بذاتہ ہے۔ ''یا مرکب ہے،، دو جزؤں یا زیادہ سے، تو وہ جسم ہے، اور بعض کے نزدیک اس کے لئے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے، تاکہ تین بُعد متحقق ہو جائیں میری مراد لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہے، اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے، تاکہ تین بعد جو ہیں ان کا تقاطع قائمہ زاویوں پر ہو۔

عرض کا وجود فی نفسہ وہی ہے جو موضوع میں ہوتا ہے علیحدہ کوئی وجود نہیں ہوتا اگر علیحدہ ہو جائے تو عرض فنا ہو جاتی ہے اس لئے عرض کا جوہر (موضوع) سے انتقال ممتنع ہوتا ہے۔ وجود الجسم کا ایک وجود نہیں ہے عرض کی طرح بلکہ اس کے دو وجود ہیں ایک وجود فی نفسہ اور دوسرا وجود فی الحیز، ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ وجود ہے اس لئے جسم موضوع سے منتقل ہو سکتا ہے کیوں کہ اس کا اپنا وجود فی نفسہ علیحدہ موجود ہے۔

وعند الفلاسفه الخ: سے قیام بذاتہ کا معنی فلاسفہ کے نزدیک بیان کرتا ہے کہ شے کا ایسے محل سے مستغنی ہونا جو اس شے کی تقویم کرے۔ فلاسفہ کے نزدیک عرض کا معنی ہے شے اول کا شے ثانی کے ساتھ اس طرح مختص ہونا کہ شے اول نعت بنے اور ثانی منعوت ہو۔ تو اس کا نام عرض ہے آگے فرق بیان کر دیا کہ وہ منعوت کبھی متحیز ہوگا جیسے ہم کہیں کہ الجسم اسود تو منعوت (جسم) یہ متحیز ہوتا ہے یعنی کسی مکان کو گھیرتا ہے اور کبھی منعوت متحیز نہ ہوگا۔ جیسے اللہ کی صفتیں اور فرشتوں کے صفتیں تو اللہ تعالیٰ اور فرشتے اپنی اپنی صفتوں کے لئے منعوت ہیں مگر متحیز نہیں ہے کہ اللہ اور فرشتے جگہ گھیریں۔ لم تخل کا فاعل مادہ ہے اور اطلقوا کا فاعل فلاسفہ ہیں اور سبق العدم علیه میں علیہ کی ضمیر کا مرجع ما سوی الله (عالم) ہے آگے یتعرض له میں ضمیر کا مرجع کل منها حادث پورا جملہ ہے جعلہ کی ضمیر کا مرجع عین ہے جو کہ اعیان کے ضمن میں ہے۔ اور ان تتحیز کا فاعل بھی یہی عین ہے باقی موضوع۔ محلہ اور یقومه میں ضمیروں کا مرجع عرض ہے اور ان وجوده میں ضمیر کا مرجع عرض ہے اور یمتنع انتقال عنه میں عنہ کا مرجع موضوع ہے اور قیامه بشیء آخر سے عرض مراد ہے اور قیامہ کی ضمیر کا مرجع الشیء ہے اختصاصه میں ضمیر کا مرجع شیء اول ہے اور بہ کی ضمیر کا مرجع شیء ثانی ہے کان کا فاعل منعوت ہے۔ والمجردات کا عطف اللہ پر ہے۔

وهو ای ماله قیام بذاته الخ: پہلے ماتن نے عالم کی تقسیم کر دی کہ عالم دو قسم ہے، اعیان اور اعراض پھر اعیان کی تعریف کر دی کہ جس کے لئے قیام بذاتہ ہو، اب اعیان کی تقسیم کرتا ہے کہ اعیان یا تو مرکب ہوں گے اور وہ جسم ہی ہے اور یا غیر مرکب ہیں تو وہ جوہر (یعنی جز لا یتجزی) ہیں۔ یہ تو آ گیا متن۔

وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ماشاء بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتجّ الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه جسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية

اور یہ وہ لفظی جھگڑا نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف رجوع کرے حتی کہ دفع ہو جائے یہ بات کہ ہر ایک کے لئے یہ حق ہے کہ وہ جو چاہے اس پر اصطلاح بنا لے، بلکہ نزاع اس میں ہے کہ وہ معنی جس کے مقابل لفظِ جسم وضع کیا گیا ہے، کیا اس میں دو جزؤں سے ترکیب ہے یا نہیں؟ پہلوں نے دلیل دی کہ دو جسموں میں سے ایک کو جب اس پر کوئی جزء زائد ہو جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے کا جسم ہے، اگر ایسا نہ ہوتا کہ خالی ترکیب جسم ہونے میں کافی ہے اس لئے کہ وہ صرف جزء کی زیادتی ہے جسم ہونے میں زیادہ ہوگئی ہے۔

ای مالہ قیام بذاتہ الخ: نکال کر شارح نے وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوا کہ تقسیم اعیان کی ہو رہی ہے تو اعیان بتاویل جماعۃ ہے اس لئے تقسیم کے وقت وھی اما مرکب کہنا چاہئے تھا نہ کہ وھو الخ یعنی مذکر کی ضمیر عائد نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ مؤنث کی ضمیر ہونی چاہئے تھی تا کہ ضمیر اور مرجع میں مطابقت ہو جاتی تو شارح نے جواب دیا کہ اس ضمیر کا مرجع اعیان نہیں ہے بلکہ مالہ قیام بذاتہ ہے جو اعیان سے عبادت ہے۔

من جزئین الخ: ماتن نے تو کہا تھا کہ اعیان تو مرکب ہوں گے شارح کہتا ہے کہ کم از کم دو جزؤں سے یا زیادہ سے ہوگی۔ فصاعدا کی ترکیب ذرا مشکل ہوتی ہے تو یہ فاء او کے معنی میں ہوتی ہے اور صاعدا اسم فاعل مصدر کے معنی میں ہوتا ہے یعنی صاعدا مفعول مطلق ہے اور اس کا فعل محذوف ہے۔ صعد صعودا معنی ہوا (زیادہ یا بلند)۔

قولہ وعند البعض لا بد من ثلاثۃ الخ: پہلے شارح نے تصریح کی تھی کہ زیادہ کتنے ہوں گے تو تصریح کردی کہ بعض کے نزدیک تین اجزاء کا ہونا ضروری اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزء کا ہونا ضروری ہے تین کا قول تو اس لئے کہا گیا کہ جسم میں کم از کم تین بعد (طول، عرض اور عمق) ہوتے ہیں تو پھر ہر جزء سے ایک ایک بعد بن جائے گا۔ اور بعض نے آٹھ کا قول اس لئے کیا ہے کہ ان کے نزدیک جسم وہ ہوتا ہے جہاں الابعاد الثلاثۃ (طول، عرض اور عمق) کا زاویا قائمہ پر تقاطع ہو، اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جسم کے کم از کم آٹھ اجزء ہوں، کما فی الخیالی۔

ولیس ھذا نزاعا: سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں

وفيه نظر لانه افعل من الجسامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم الا صفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازًا عن ورود المنع بان مالا يتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك

اور اس میں اعتراض ہے: اس لئے کہ یہ جسامت سے افعل کا صیغہ ہے اور مقدار میں بڑا ہو گیا ہے، کہا جاتا ہے: شئ جسیم ہوگئی یعنی عظیم ہوگئی، تو وہ جسیم اور جسام ہے ضمہ کے ساتھ اور کلام اس جسم میں ہے جو اسم صفت نہیں۔ یا غیر مرکب: ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہیں کرتا، نہ فعلا نہ وہمی طور پر نہ فرضی طور پر۔ اور یہ وہ جزء ہے جو تقسیم نہیں ہوتی۔ اور یہ نہیں کہا: اور وہ جوہر ہے بچتے ہوئے یہ اعتراض وارد ہونے سے کہ جو مرکب نہیں وہ عقلا جوہر میں منحصر نہیں اس جزء کے معنی میں جو تقسیم نہیں ہوتی بلکہ ہیولی، صورت، عقول اور نفقسِ مجردہ کو باطل کرنا بہت ضروری ہے تا کہ یہ پورا ہو جائے۔

اختلاف کرنا دو سے مرکب ہے یا تین سے یا آٹھ سے یہ اصطلاحی لفظی نزاع ہے صرف لفظوں کا تفاوت ہے جو کہ محصلین کی شان کے لائق نہیں ہے کیوں کہ ہر آدمی اپنی اپنی اصطلاح کے مطابق جسم کی تعریف کرتا ہے کوئی کہتا ہے کہ ہر دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے کوئی تین سے کوئی آٹھ سے کہتا ہے، سب اپنی اپنی اصطلاح کے مطابق کہتے ہیں اور یہ قانون ہے کہ اصطلاح میں کوئی بخل نہیں ہوتا ہر انسان کی مرضی ہے کہ جو بھی اپنی مرضی کے مطابق اصطلاح بنائے تو شارح نے اس کا رد کیا یہ غلط ہے کہ یہ نزاع اصطلاحی نزاع ہے بلکہ یہ تو نزاع حقیقی (معنوی) ہے (نزاع معنوی ہمیشہ ایک ہی شے میں ہوتا ہے یہ گویا نزاع معنوی کی تعریف ہے) کیوں کہ جسم کے مرکب ہونے میں تو کسی کو بھی کلام نہیں ہے اگر اختلاف ہے تو اس میں ہے کہ لفظ جسم کی جس معنی مرکب کے لئے وضع ہے اس معنی کے اجزاء کتنے ہونے چاہئیں دو یا دو سے زیادہ تو اس واضح ہوگیا کہ یہاں نزاع معنوی ہے یعنی ایک شے میں نزاع ہے لہذا یہ نزاع درست ہے۔

احتج الاولون الخ: جنہوں نے کہا ہے کہ جسم کیلئے کم از کم دو جزؤں کا ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے یہاں سے اپنے دعوی پر دلیل دی ہے تو دلیل یہ ہے کہ دو جسم ہم رکھتے ہیں ایک کو ایک طرف اور دوسرے کو دوسری طرف رکھتے ہیں اور ان میں سے ایک جسم پر ایک جزء کی زیادتی کرتے ہیں تو اس جسم پر ہم نے ایک جزء کی زیادتی کی ہے اس کی طرف ہم اشارہ کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ ھذا جسم من الآخر (جبکہ قبل از زیادتی دونوں جسم برابر ہوں) تو معلوم ہوا کہ جسم کی ترکیب کیلئے صرف دو جزئیں کم از کم کافی ہیں اگر جسم کے لئے تین اجزء کا ہونا ضروری ہوتا تو پھر اس وقت تک ہم احد

الجسمین کو اجسم نہیں کہہ سکتے جب تک تین اجزاء پر ایک جز کی زیادتی نہ کریں۔

وفیہ نظر لانہ الخ : سے مذکورہ بالا دلیل پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے اجسم سے دلیل دی ہے اور اجسم تو صفت کا صیغہ ہے اور جسامت سے مشتق ہے جس کا معنی ہے ضخامۃ اور زیادہ مقدار والا ہونا۔ (آگے محاورے سے دلیل دی ہے جب کہہ دیں جسم الشیء تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شیء جسیم عظیم ہے۔ تو کم ہونا اور زیادہ ہونا یہ عرض ہے اور صفت ہے حالانکہ ہماری بات تو ذات جسم میں چلی ہے جو کہ اسم ہے اور اجسم کو تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ جسم سے ہے کیوں کہ جسم جامد ہے اور جامد سے کوئی شے مشتق نہیں ہوا کرتی تو خلاصہ یہ نکلا کہ بات جسم کی ذات میں چلی تھی اور تم نے جسم کی صفت (اجسم بڑا ہونا یا چھوٹا ہونا) میں چلا دی لہٰذا اجسم سے تمھاری دلیل نہیں بن سکتی۔

قولہ یعنی العین الذی الخ : چونکہ جوہر اعیان کی قسم ہے اس لئے اس کی تعریف کرتا ہے کہ جوہر اس عین کا نام ہے جو انقسام کو نہ تو بالفعل قبول کرے نہ بالوھم اور نہ بالفرض۔ بالفعل کا معنی ہے کہ واقع میں تقسیم کو قبول کرے کہ ہم کہہ دیں کہ واقع میں اس کے اتنے اجزاء ہیں اور وھما کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ہماری حس کے سامنے کوئی شے ہو اور ہم خیال کریں کہ یہاں تک اس کی یہ جانب ہے اور دوسری جانب یہاں تک ہے اور فرضا کا معنی ہے کہ عقل سے ہم تقسیم کرلیں کہ اس کا نصف اتنا ہوگا اور اس کے نصف کا نصف یعنی ربع اتنا ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

ولم یقل وھو الجوھر الخ : شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ جب ماتن نے پہلی شق بیان کردی کہ اعیان اگر مرکب ہیں تو وہاں تو ماتن نے حصر کیا ہے کہ جب مرکب ہے تو وہ جسم ہی ہوگا۔ اور حصر ضمیر متصل کے مبتدا بننے سے ہے پتہ چلا کہ اعیان مرکب جسم کے اندر بند ہیں اور غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتے۔

اور جب دوسری شق بیان کردی کہ اعیان اگر غیر مرکب ہیں تو پھر اس شق کا جوہر کے اندر حصر نہیں کیا کہ وہ غیر مرکب جوہر ہی ہوگا بلکہ کہا کہ مثل جوہر کے تو اس صورت میں حصر نہ کرنے کی کیا وجہ ہے تو جواب دیا کہ اس صورت میں حصر نہیں کرسکتے کیوں کہ غیر مرکب صرف جوہر ہی نہیں ہے بلکہ اور بھی چیزیں ہیں جو کہ غیر مرکب معین (عندالفلاسفہ) تو وہ اگرچہ اپنی جگہ متکلمین کے نزدیک باطل ہیں مگر جب تک انکار ابطال نہیں کیا جائے تو کیسے غیر مرکب کا جوہر میں حصر کرسکتے ہیں تو جواب آگیا کہ اگر ہم جوہر کے اندر حصر کرتے تو اعتراض ہوجاتا کہ ھیولی، صورۃ، عقول عشرہ اور نفوس مجردہ بھی تو غیر مرکب ہیں تو پھر جوہر کے اندر غیر مرکب کا حصر صحیح نہیں ہے اس لئے جوہر کہا : فافھم۔

قولہ وعند الفلاسفہ لا وجود الخ : اس سے پہلے تک تو متکلمین کا مذہب بیان ہوا کہ جسم اجزاء لایتجزء سے مرکب ہے۔ یہاں سے فلاسفہ کی بات ذکر کرتا ہے کہ ان کے نزدیک جزلایتجزء باطل ہے۔ اب سوال ہوا کہ پھر جسم فلاسفہ کے نزدیک کس سے مرکب ہے تو جواب دیا کہ ان کے نزدیک جسم ھیولی اور صورۃ سے مرکب ہے۔

واقوی ادلۃ الخ : اب چونکہ جزءلایتجزیٰ کی بات آگئی اس لئے متکلمین کی طرف سے پہلے اس کے اثبات پر

وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم انماهو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لووضعت كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرةحقيقية واشهرهاعندالمشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لاالى نهاية

اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد کا کوئی وجود نہیں ہے، یعنی اس جزء کا جو تقسیم نہیں ہوتی، اور جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، اور سب سے قوی ترین دلیل جزء کے ثابت کرنے میں یہ ہے کہ اگر کرہ (گیند) حقیقی کو اگر سطح حقیقی پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس جزء کو کسی ایسی جزء کے ساتھ نہیں مس کرے گی جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ اسے دو جزؤں کے ساتھ مس کرے تو ضرور اس میں بالفعل ایک خط ہوگا تو کرہ حقیقی نہ رہ جائے گا اور ان دلیلوں میں مشہور ترین مشائخ کے ہاں جو ہے اس کی دو وجہیں ہیں، (ا) یہ کہ اگر ہر عین اگر لاالی نہایہ تقسیم ہونے والا ہو۔

دلائل نقل کرتا ہے اور پھر فلاسفہ کی طرف سے اس کی نفی پر دلائل دے گا تو کہتا ہے کہ جزءلایتجزء کے اثبات پر سب سے قوی دلیل کے سمجھنے سے پہلے تمہید ہے اور وہ یہ کہ ایک ہوتا ہے کرہ حقیقی جس کی تعریف یہ ہے: کرہ اس جسم کو کہتے ہیں جس کو گول سطح نے احاطہ کیا ہو اور اس کے اندر اگر نقطہ فرض کریں تو سطح کی طرف سارے خطوط برابر نکلیں اور ایک ہوتا ہے کرہ حسی جیسے زمین ہے یہ بھی اگرچہ کرہ ہے مگر اس کے درمیان اگر نقطہ فرض کریں تو اس کے خطوط سطح کی طرف برابر برابر نہ نکلیں گے کیوں کہ زمین پر جہاں پہاڑ ہونگے وہاں لمبے خطوط ہوں گے اور جہاں پستی ہے وہاں چھوٹے خطوط ہوں گے اور ایک تیسری شے سطح حقیقی ہوتی ہے جیسے یہ ہماری کتاب کا کاغذ ہے۔ بالکل ہموار ہے، اس تمہید کے بعد دلیل یہ ہے کہ ہم سطح حقیقی پر کرہ حقیقی کو رکھتے ہیں تو جب یہ کرہ حقیقی سطح کو ملاقی ہوگا تو تلاقی اور تماس جزءلایتجزء پر کرے گا۔ اب اگر تم کہو کہ تماس جس جزء پر کیا ہے وہ بھی تقسیم کو قبول کرتی ہے تو پھر دو جزؤں پر کرے گا تو وہ جزء متصل ہوں گی تو لازم آئے گا کہ وہاں خط بالفعل ہو (کیوں کہ دو جزؤں کے ملنے سے خط پیدا ہوتا ہے) تو پھر کرہ کرہ نہیں رہے گا اور سطح سطح نہ رہے گی کیوں کہ یہ مسئلہ ہے کہ جہاں کرہ ہوتا ہے وہاں خط نہیں ہوا کرتا، فتامل۔

واشھر ھا عند المشائخ الخ : دو مشہور دلیلیں عندالمتکلمین اثبات جزلایتجزی پر ہیں (یہ دلیلیں مشہور تو ہیں مگر قوی نہیں ہیں) تو اشہرین میں سے پہلی کیلئے بھی ذرا تمہید ہے اور وہ یہ کہ جو کہتے ہیں فلاں جسم بڑا ہے اور فلاں چھوٹا ہے تو یہ چھوٹے بڑے جسم کی مدار اجزاء پر ہے اگر اجزاء تھوڑے ہوئے تو جسم چھوٹا اور زیادہ ہوئے تو جسم بڑا ہوگا۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ اجزاء کا کم ہونا یا زیادہ ہونا یہ ہمیشہ متناہی میں ہوتا ہے۔ اگر دو چیزیں غیر متناہی ہوں تو کسی کو چھوٹا یا بڑا نہیں کہہ سکتے۔

لم تکن الخردلة اصغرمن الجبل لان کلامنهما غیرمتناهی الاجزاء والعظم والصغر انما هو بکثرة الاجزاء وقلتها وذلك انمایتصورفی المتناهی والثانی ان اجتماع اجزاء الجسم لیس لذاته والا لما قبل الافتراق فاللّٰہتعالیٰ قادر علی ان یخلق فیه الافتراق الی الجزء الذی لا یتجزی لان الجزء الذی تنازعنافیه ان امکن افتراقه لزمت قدرت اللّٰه تعالیٰ علیه دفعا للعجزو ان لم یمکن ثبت المدعی

تو رائی پہاڑ سے چھوٹی نہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں کا کل غیر متناہی الاجزاء ہے، عظم اور صغر اجزاء کے کثیر اور قلیل ہونے سے ہوتا ہے، اور یہ بات متناہی میں متصور ہے اور (۲) یہ کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع اس ذات کی وجہ سے نہیں ہوتا اور نہ وہ تقسیم و افتراق کو قبول نہ کرے۔ اللہ تعالی اس بات پر قادر ہے کہ اس میں تقسیم کو پیدا کردے یہاں تک کہ وہ جزء آجائے جو تقسیم نہ ہوسکے، کیوں کہ وہ جزء جس میں ہمارا تنازع ہے اگر اس کا تقسیم ہونا ممکن ہو تو اس پر اللہ تعالی کی قدرت اس پر لازم ہوگی اس سے عجز کو دور کرنے کے لئے اور اگر ممکن نہ ہو تو مدعی ثابت ہوجائے گا۔

اس تمہید کے بعد دلیل یہ ہے کہ اگر تم کہو کہ جزء لایتجزیٰ باطل ہے۔ کہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو کیوں کہ رائی کے دانے کو ہم اس لئے چھوٹا کہتے ہیں اس کے اجزاء تھوڑے ہوتے ہیں اور پہاڑ کے اجزا زیادہ ہوتے ہیں اس لئے وہ بڑا ہوتا ہے جب تم نے کہا کہ مرکب کی تقسیم کہیں ٹھہرتی ہی نہیں ہے تو پھر رائی کے دانے کی اور پہاڑ کی تقسیم کہیں نہیں ٹھیرے گی۔ تو دونوں کے اجزاء غیر متناہی ہوں گے لہٰذا بڑا چھوٹا کسی کو نہیں کہہ سکتے کیوں کہ بڑا چھوٹا جو کہتے ہیں تو متناہی اشیاء میں نہ کہ غیر متناہی۔ فافهم۔

والثانی ان اجتماع الخ: سے مشہور دلیل نقل کرتا ہے۔ کہ جسم ہمیشہ مرکب اور مجتمع الاجزاء ہوتا ہے اور جسم کے اجزاء کا مجتمع ہونا یہ جسم کی ذات کا تقاضا نہیں ہے کہ جسم کی ذات چاہے کے میرے اجزاء پر افتراق (تقسیم ہونا یا جدا ہونا) طاری نہ ہو ورنہ کبھی تخالف نہیں ہوسکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جسموں کے اجزاء منقسم ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ جسم کے اجزاء کا منقسم ہونا ممکن ہے اور اللہ تعالی ہر ممکن پر قادر ہے تو ہم کہتے ہیں جسم کے اجزاء کا منقسم ہونا جس حد تک ممکن تھا وہ منقسم ہوگیا یعنی وہ اللہ تعالی نے بالفعل منقسم کردیا اب اگر تم کہو کہ جسم کے اور اجزاء بھی ہوسکتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ کہا یہ تھا کہ جس حد تک تقسیم ممکن تھی اللہ تعالی نے بالفعل تقسیم کردی اور اب کہتے ہو اور بھی تقسیم ہوسکتی ہے تو اس سے عجز باری لازم آئے گا کیوں کہ مزید تقسیم ممکن تھی اور اللہ تعالی تقسیم نہ کرسکا تو عجز ہے (ہاں اگر ممکن ہی نہ ہو تو پھر عاجز ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا) اور اگر ہمارے ساتھ تسلیم کرلو کہ جب اللہ تعالی نے اخری حد تک تقسیم بالفعل کردی تو اب آگے تقسیم ممکن ہی نہیں تو اس سے ہمارا مدعی ثابت ہوا کہ پھر آخر میں ایک ایسی جز نکل آئی جسکی تقسیم ناممکن ہے۔

﴿﴾والکل ضعیف اما الاول فلانه انما یدل علی ثبوت النقطة وهولایستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فی المحل لیس الحلول السریانی حتی یلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانی والثالث فان الفلاسفة لایقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غیر متناهیة بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر متناهیةولیس فیه اجتماع اجزاء اصلاوانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لاباعتبار کثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممکن لاالی نهایة فلایستلزم الجزء واما ادلة النفی ایضا فلوتخلوا عن ضعف ولهٰذا مال الامام الرازی فی هذه المسئلة الی التوقف

﴿﴾ یہ سب ضعیف ہے، پہلی اس لئے کہ یہ نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، اور یہ جزء کے ثبوت کو لازم نہیں ہے کیوں کہ اس کا محل میں حلول حلول سریانی نہیں ہے حتی کہ اس کے منقسم نہ ہونے سے محل کا منقسم نہ ہونا لازم آئے۔ اور دوسری اور تیسری اس لئے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم اجزاء سے بالفعل مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہیہ ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں: جسم غیر متناہی انقسامات کو قبول کرنے والا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل نہیں ہے، اور بڑا چھوٹا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے، اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے نہیں اور تقسیم لاالی نہایہ ممکن ہے، تو جزء لازم نہیں آتی۔ البتہ نفی کی دلیلیں بھی اگرچہ ضعف سے خالی ہوتی ہیں اور یہ ہی وجہ ہے کہ امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔

عبارتی فوائد: یتم ذالک میں ذلک کا مشار الیہ حصر ہے لفظ صحیح کرہ حقیقی ہے۔ تماسہ کا فاعل کرہ حقیقی ہے۔ اور اشهر ها کی ضمیر کا مرجع ادلہ ہے۔ ان تخلق فیہ میں ضمیر کا مرجع جسم ہے اور تنازعنا فیہ اور افتراقہ میں ضمیروں کا مرجع جزء لایتجزی ہے۔ اور ان لم یمکن میں کا فاعل افتراق ہے اور ان شرطیہ ہے اور افتراق سے مراد تقسیم ہے۔

والکل ضعیف الخ: سے قبل شارح نے متکلمین کی طرف سے جزء لایتجزی کے اثبات پر تین دلائل نقل کئے تھے اب کہتا ہے کہ یہ تینوں دلائل ضعیف ہیں۔ پہلی دلیل اس طرح ضعیف ہے کہ تم نے کہا ہے کرہ حقیقی سطح حقیقی پر جب ہم رکھیں گے تو تلاقی جز لایتجزی پر ہوگی جو آگے منقسم نہیں ہوسکتا تو ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ جس جزء پر تلاقی ہے وہ منقسم نہیں ہوسکتی لیکن ہوسکتا ہے کہ وہ نقطہ ہو کیوں کہ وہ بھی انقسام کو قبول نہیں کرتا خلاصہ یہ ہے کہ اس جزء کے منقسم نہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ جزء تجزی ہو کیوں جزء یتجزی تب ثابت ہوگی کہ وہاں تلاقی کے وقت تم جوہر ثابت کرو اس لئے کہ جزء یتجزی جوہر ہے اور نقطہ تو عرض ہے۔

لان حلولها فی المحل الخ: کسی نے متکلمین میں سے اعتراض کیا تھا اس کا جواب دے گا۔ اعتراض و

فان قیل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد نجاة عن کثیر من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهیولی والصورة المودی الی قدم العالم ونفی حشر الاجساد وکثیر من اصول الهندسة المبتنی علیها دوام حرکات السموات وامتناع الخرق والالتیام علیها والعرض مالا یقوم بذاته بل بغیره بان یکون تابعا له فی التحیز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت علی ماسبق لابمعنی انه لایمکن تعقله بدون المحل علی ما وهم فان ذالك انما هو فی بعض الاعراض ویحدث فی الاجسام والجواهر قیل هو من تمام التعریف احتراز عن صفات الله تعالی وقیل لابل هو بیان حکمه کالالوان واصولها قیل السواد والبیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضا والبواقی بالترکیب ﴾۞﴿[۱]

پھر اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا نتیجہ کیا ہے؟ تو ہم کہتے ہیں: ہاں! جوہر فرد کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت ساری (ظلمات) اندھیریوں سے نجات مل جاتی ہے، جیسے ہیولی اور صورت کو ثابت کرنا جو عالم کے قدیم ہونے کے عقیدہ کی پہنچاتا ہے اور اجسام کے حشر کی نفی کرتا ہے، اور علم ہندسہ کے بہت سارے اصولوں سے نجات ملتی ہے، جن اصولوں پر آسمانوں کی حرکت کے ہمیشہ رہنے اور خرق والتیام کے ممتنع ہونے کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ﴾۞﴿[۱] ”اور عرض وہ ہے جو بذاتہ قائم نہ ہو،، بلکہ اپنے غیر کے ساتھ قائم ہو، اس طرح کے مکان میں ہونے میں وہ اس کے تابع ہو یا اس کے ساتھ اس طرح مخصوص ہو جیسے ناعت منعوت کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اس کی مثال پہلے گزر چکی ہے، اس معنی میں نہیں جس کا سمجھنا محل کے بغیر ممکن نہیں جیسا کہ وہم کیا جاتا ہے۔ تو بلاشک یہ چیز بعض اعراض میں ہوتی ہے، ”اور اجسام وجواہر میں حادث ہوتی ہے،، کہا گیا ہے کہ اس سے تعریف پوری ہوتی ہے، تاکہ اللہ تعالی کی صفات سے احتراز ہو جائے، اور یہ بھی ایک قول ہے کہ یہ تمام تعریف نہیں بلکہ اس کے حکم کا بیان ہے، ”جیسے رنگ،، اور ان کے اصول: کہا گیا ہے کہ سیاہ وسفید ہیں اور ایک قول ہے سرخ اور سبز اور پیلا بھی اور باقی ترکیب کے ساتھ

[۱] شاید شارح کے پاس نہیں مگر ملتان کے مطبوعہ نسخہ میں ﴾۞۞﴿ کے اندر والی عبارت ہے اس لئے یہاں باقی رکھی گئی ہے، تصحیح کنندہ

الافتراق ممکن الخ سے تیسری دلیل (اشہرین ثانی) کو رد کرتا ہے تو تیسری دلیل کا خلاصہ یہ تھا کہ جس حد تک تقسیم ممکن تھی اللہ تعالی نے بالفعل کر دی تو جب آگے تقسیم نہیں ہو سکے گی تو یہی جزء لایتجزی ہے، اس کو رد کر دیا کہ بالفعل جتنے تک تقسیم ممکن تھی وہ آگئی اب آگے تقسیم ہی نہیں ہو سکے گی یہ غلط ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تو جسم کی تقسیم لا الی نھایۃ ممکن ہے تو اس بات کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تقسیم لا الی نھایۃ ممکن ہو، اور اگر وہ تقسیم کہیں رک جائے تو اب جزء لاتجزی ثابت نہ ہوگا۔

قولہ واما ادلة النفی الخ: یہاں تک تو جزء لاتجزی کے اثبات پر دلائل دے کر سب دلائل کو رد کر دیا۔ اب کہتا ہے کہ فلاسفہ نے بھی اپنی جگہ (صدرہ وغیرہ) پر جزء لاتجزی کی نفی پر دلائل دیئے ہیں لیکن وہ بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں۔ کیوں کہ انہوں نے جز لاتجزی کی نفی پر جو دلائل دیئے ہیں ان کی مدار اس پر ہے کہ خط مستقیم اور سطح مستوی کو تسلیم کیا جائے تو متکلمین ان دو کے قائل ہی نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ نہ کوئی خط مستقیم ہوتا ہے جو کہ نقطوں سے مرکب ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی سطح ہوتی ہے جو خطوط سے بنتی ہے تو چونکہ جزء لایتجزی کے اثبات اور نفی کا مسئلہ سخت مشکل ہے، امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف فرمایا ہے کہ ہمیں کوئی علم نہیں ہے کہ جسم اجزاءِ لاتجزی سے بنا ہے یا ھیولی اور صورة سے بنا ہے۔

فان قیل هل لهذا الخ: سے ایک مشہور اعتراض کا جواب دیتا ہے آج کل بھی عام طور پر لوگ یہی اعتراض کرتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمیں کیا سروکار کہ جسم اجزاء لاتجزی سے مرکب ہو یا کہ ھیولی اور صورة سے مرکب ہو ہمیں کیا نقصان ہے یا ہمیں کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب دیا کہ اس کا بڑا فائدہ ہے کہ فلاسفہ کو کوئی ھیولی اور صورة سے محبت نہیں ہے اور نہ ہی دلچسپی ہے دراصل ان کو دلچسپی اپنے عقائد سے ہے مثلا ان کا عقیدہ ہے کہ عالم قدیم ہے حشر اجساد نہیں ہے اور فلک کی حرکت دائم ہے۔ وہ خرق اور التیام کو ممتنع مانتے ہیں اور ہم سب مسائل میں عکس پر ہیں اور یہ مسائل وہ تب ہی ثابت کر سکتے ہیں کہ پہلے ھیولی اور صورة ثابت کریں۔ (یہ بحث اپنی جگہ پر ہے کہ ھیولی اور صورة کیسے ثابت کرتے ہیں) اسی طرح متکلمین کو بھی جز لایتجزی کے ساتھ پیار نہیں مگر اس کے قائل اس لئے ہیں تاکہ ھیولیٰ اور صورة باطل ہو جائیں وہ باطل عقیدہ بھی ثابت نہ کر سکیں گے یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ جز لایتجزی کو باطل کرنے کے درپے ہوتے ہیں کہ جب اسے باطل نہیں کرتے ان کا ھیولی اور صورة ثابت ہی نہیں کر سکتے تو فائدہ واضح ہو گیا۔

والعرض مالا یقوم بذاته بل بغیره الخ: اس سے قبل ماتن نے عالم کی تقسیم کی اور کہا عالم دو قسم ہے اعیان اور اعراض۔ پھر اعیان کی تعریف اور تقسیم کر دی اب عرض کی تعریف کرتا ہے بعد میں اعتراض یہ ہوا کہ کرہ حقیقی سطح حقیقی کے ساتھ متلاقی ہوگا تو وہاں جوہر ثابت ہے اس لئے کہ تم کہتے ہو کہ تلاقی جس جزء پر ہے وہ نقطہ ہے تو نقطہ تو عرض ہے اور عرض کسی نہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ نقطہ جس جوہر کے ساتھ قائم ہے وہ آگے منقسم ہو سکتا ہے کہ نہیں کیوں کہ اگر منقسم نہیں ہو سکتا تو پھر یہی جز لایتجزی ہے اور اگر کہو کہ منقسم ہو سکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ محل کی تقسیم سے حال بھی منقسم ہو جاتا ہے کما من اصول الفلاسفة۔ تو پھر جوہر کے منقسم ہونے سے نقطہ بھی منقسم ہو جائے گا۔ حالانکہ اتفاق ہے کہ نقطہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (حتی عندکم ایضا) معلوم ہوا کہ وہ جوہر منقسم نہیں ہو سکتا تو یہی ہمارا مدعی ہے۔ یہ تھا اعتراض اس کے جواب سے پہلے تمہید ہے۔ تمہید یہ ہے کہ حلول دو قسم کا ہوتا ہے: حلول سریانی اور حلول طریانی۔ حلول سریانی یہ ہے کہ محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی ہو جائے اور حلول طریانی اس کا عکس ہے کہ محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم نہیں۔ تمہید کے بعد

جواب یہ ہے: نقطہ کی تقسیم تو تب لازم آتی کہ حلول سے مراد حلول سریانی ہو حالانکہ ہم حلول سے مراد حلول طریانی لیتے ہیں تاکہ محل (جوہر جس کے ساتھ نقطہ قائم ہے) کی تقسیم ہو، اور حال کی تقسیم نہ آئے۔ خیال رہے کہ یہ عبادت ذرا الٹی ہے یوں کہتے تو اچھا ہوتا کہ حتی یلزم من انقسام المحل انقسام النقطة بہر حال مطلب وہی ہے جو بیان کر دیا گیا ہے، فافہم۔

واما الثانی والثالث الخ: سے دو دلیلوں کو ضعیف کرتا ہے پہلے ثانی کو ضعیف کرے گا اور آگے جا کر والافتراق ممکن الخ سے ثالث کو ضعیف کرے گا تو دلیل ثانی اشہرین میں سے پہلی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ تھا کہ اگر تم کہو کہ خردلہ اور پہاڑ کے اجزاء غیر متناہی ہیں تو لازم آئے گا کہ ہم خردلہ کو پہاڑ سے چھوٹا نہ کہہ سکیں کیوں کہ چھوٹے بڑے کی مدار کثرۃ اجزاء اور قلت اجزاء نہیں ہے تو اس کا ذکر کر دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ ہر جسم کے اجزاء غیر متناہی ہوتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اجزاء بالفعل آئیں گے اور ہوں گے غیر متناہی بلکہ مطلب یہ تھا کہ جسم کی تقسیم غیر متناہی ہے اور کہیں ٹھہرتی نہیں اجزاء جتنے بھی آئیں گے سب متناہی ہوں گے۔ (علامہ نے ولیس فیہ اجتماع اجزاء اصلا جو عبارت بولی ہے یہ دلیل ثالث کیلئے تمہید کے طور پر بولی ہے کہ جسم کے اجزاء میں اجتماع ہوتا بلکہ ہر وقت تقسیم کو قبول کرتے ہی رہتے ہیں۔

وانما العظم والصغر الخ: سے کہتا ہے کہ اب اجسام کے چھوٹے اور بڑے ہونے کی مدار کثرۃ اجزاء اور قلت اجزاء پر نہیں ہوگی بلکہ چھوٹے اور بڑے کی مدار اجزاء کی مقدار پر ہوگی جو ان کے ساتھ قائم ہے کہ ایک بڑی مقدار کی جزء ہوتی ہے مثلاً پہاڑ کا نصف اربوں من مقدار ہوگا اور رائی کے نصف کی مقدار ''رتی،، سے بھی کم ہے۔

تقسیم کرے گا تو کہتا ہے کہ عرض وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو۔ اس سے ایک وہم ہوا جسے علامہ نے بل بغیرہ سے رفع کر دیا۔ وہم یہ کہ جب عرض قائم بذاتہ نہیں ہے تو پھر قائم بغیرہ بھی شاید نہ ہوگی۔ (یعنی معدوم ہوگی) تو کہا نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہوگی۔ آگے شارح نے عرض کے دو معنوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب اعیان کی تعریف میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف تھا ایسے ہی عرض کے معنی میں بھی اختلاف ہوگا۔ تو عین کے معنی میں اختلاف تھا کہ عین کا معنی تھا جس کیے لئے قیام بذاتہ ہو متکلمین نے کہا: قیام بذاتہ کا معنی یہ ہے کہ اس کا تحیز دوسرے کے تحیز کا محتاج نہ ہو تو متکلمین کے نزدیک عرض کی تعریف میں قیام بذاتہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ جس کا تحیز دوسرے کے تحیز کے تابع ہوگا جس کی طرف شارح نے بان یکون تابعا لہ فی التحیز سے اشارہ کیا۔ متکلمین کے علاوہ فلاسفہ نے کہا تھا کہ عین نہیں۔ قیام بذاتہ کا معنی ہے ایک شے دوسری شے کے ساتھ ایسی مختص نہ ہو کہ ایک نعت بنے اور دوسری منعوت بنے، اب فلاسفہ کے نزدیک عرض کے معنی میں قیام بذاتہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شے دوسری کے ساتھ ایسے طور پر مختص ہو کہ ایک نعت بنے اور دوسری منعوت جس کی طرف شارح نے او مختصا بہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔

لا بمعنی انہ لایمکن الخ: سے بعض لوگوں کا رد کرتا ہے جنہوں نے عرض کا ایک تیسرا معنی بیان کیا ہے، کہ بعض

والاکوان وھی الاجتماع والافتراق والحرکۃ والسکون "والطعوم» وانواعھا تسعۃ وھی المرارۃ والحرقۃ والملوحۃ والعفوصۃ والحموضۃ والقبض والحلاوۃ والدسومۃ و التفاھۃ ثم یحصل بحسب الترکیب انواع لا تحصی "والروائح» و انواعھا کثیرۃ ولیست لھا اسماء مخصوصۃ

''اور اکوان،، اجتماع، افتراق، حرکت، سکون، ''ذائقے ہیں،، اور ان کی اقسام نو ہیں: اور وہ کڑواہٹ، تیزی، نمکینی، حلق میں اٹکنا یا حلق کا بند ہونا، کھٹاپن، مٹھاس، چکنائی، اور وہ جس کا ذائقہ نا معلوم ہو۔ پھر ترکیب کے حساب سے کچھ انواع حاصل ہوتی ہیں، جن شمار نہیں کیا جا سکتا، ''اور خوشبوؤں،، کی اقسام بہت زیادہ ہیں جن کے نام مخصوص نہیں ہیں۔

لوگوں نے کہا ہے کہ عرض وہ جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو تو شارح نے رد کر دیا کہ اس طرح تو پھر عرض کی تعریف جامع نہ رہے گی۔ کیوں کہ جوہر کے علاوہ جو باقی معقولات تسعہ ہیں جو چیزیں داخل ہیں وہ سب عرض ہیں اور اگر عرض کی یہی مذکورہ تعریف ہو تو پھر عرض کی تعریف صرف معقولات تسعہ (جنکو اعراض نسبیہ کہتے ہیں) کو شامل ہوگی کیوں کہ ان کا تعقل دوسرے کے تعلق پر موقوف ہے اور مقولہ کم کیف پر سچی نہ آئے گی۔ تو پھر جامع نہ رہے گی۔

ویحدث فی الاجسام قیل ھو الخ: سے شارح بعض لوگوں کا رد کرتا ہے تو بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عبارت (ویحدث الخ) بھی عرض کی تعریف میں داخل ہے اس لئے کہ صفات باری نکل جائیں۔ کیوں کہ وہ بھی قائم بذاتہ نہیں ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اعراض ہیں اور وہ جسم یا جوہر کے ساتھ نہیں بلکہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں تو شارح نے رد کر دیا کہ غلط ہے اس لئے کہ صفات باری تو عالم میں داخل ہی نہیں ہیں (تو عرض میں کیسے داخل ہو سکتی ہیں جو کہ عالم کا مقسم نہیں ہے۔) بلکہ وہ تو عالم کی تعریف میں لفظ سوی سے نکل چکے ہیں تو ان سے کسی قید کے ساتھ احتراز کی کیا ضرورت ہے۔ اب سوال ہوا کہ یہ جب عرض کی تعریف میں داخل نہیں ہیں تو کیا ہے تو جواب دیا کہ یہ عرض کا ایک حکم ہے۔

کالالوان واصولھا الخ: سے ماتن نے اعراض کی متعدد مثالیں دی ہیں تو پہلی مثال الوان ہے۔ شارح نے کہا کہ الوان کے اصول بھی ہیں اور فروع بھی ہیں اصول صرف سفید اور کالا رنگ ہے اور بعض نے کہا کہ سرخ، سبز اور پیلا بھی اصول ہیں۔ تو اصول پانچ ہوئے باقی جتنے بھی رنگ ہوتے ہیں سب ان کے ملنے سے بنتے ہیں۔

والاکوان: سے عرض کی دوسری مثال دیتا ہے۔ آگے شارح نے بتایا کہ کون اجتماع اور سکون افتراق اور حرکت کو کہتے ہیں آگے تیسری مثال طعوم کی ہے کہ ذائقوں کے نو (۹) انواع ہیں پہلی مرارۃ ہے یعنی کڑواپن دوسری حرقۃ یعنی تیزی جیسے مرچ میں ہوتی ہے تیسری ملوحۃ یعنی نمکین چوتھی عفوصۃ یعنی حلق کا اٹک جانا اور بند ہو جانا اور پانچواں حموصۃ یعنی ترشی اور چھٹی قبض یعنی زبان کا سکڑ جانا اور ساتویں حلاوۃ یعنی میٹھی آٹھویں دسومۃ یعنی چکناہٹ جس کو پنجابی میں تھنداپن کہتے ہیں

والاظهران ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام و اذا تقرران العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى اضداد ذكر فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر من الشیء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة

اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اکوان کے علاوہ ہے وہ اجسام کو ہی لاحق ہوتا ہے اور یہ بات پکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام و جواہر ہیں تو ہم کہتے ہیں سب حادث ہے، اعراض اس لئے کہ بعض مشاہدہ کے ساتھ جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سفیدی کے بعد سیاہی، بعض دلیل سے ثابت ہیں،، ضد والی اشیاء میں ذکر ہوا ہے، اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسے، کہ بلاشک قدم عدم کے منافی ہے، کیوں کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے ورنہ اس کا اسناد بطریق ایجاب لازم آئے گا۔ اس لئے کہ کسی شے کا ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہونا بالضرورۃ حادث ہوتا ہے، اور جس کا اسناد موجب قدیم کی طرف ہو وہ بھی قدیم ہی ہے، اس کے ضروری ہونے کے سبب کہ معلول کا علت سے پیچھے رہنا ممتنع ہے۔

اور نویں تفاھۃ یعنی جس کا کسی قسم کا ذائقہ معلوم نہ ہو مثلا روٹی اور پانی کا ذائقہ اور یہ نو ذائقے کے انواع ہیں اور پھر ان کی ترکیب سے کئی ذائقے بنتے رہتے ہیں۔

آگے ماتن نے عرض کی مثال روائح دی ہے تو ان کے کئی علیحدہ علیحدہ شمار ہوتے ہیں بلکہ جس کی ریح ہوتی ہے اس کی طرف اضافت کر دیتے ہیں جیسے رائحة المسك وغیرہ۔

والاظهر ان الخ: سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ کہ عرض کے بہت سارے امثال جو آ گئے تو ان میں سے شاید ہر ایک جسم کے ساتھ بھی قائم ہوگا اور جوہر کے ساتھ۔ کیوں کہ عرض ہمیشہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ علامہ نے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ اکوان کے ماسوا جتنے بھی مذکور ہیں یہ صرف جسم کے ساتھ قائم ہوں گے باقی رہے اکوان تو وہ عالم ہیں جواہر اور اجسام دونوں کے ساتھ قائم ہوں گے۔

واذا تقرر ان العالم الخ: سے شارح اب پیچھے چلا گیا کہ ماتن نے کہا تھا کہ عالم بجميع اجزائه حادث ہے۔ (اور ہم نے وعدہ کیا تھا کہ عالم بجمیع اجزاء حادث ثابت کریں گے اب وہ وعدہ تمام ہو رہا ہے) اور عالم کے اجزاء یہاں تک بیان ہوئے کہ سارے تین ہیں۔ یعنی اجسام، اعیان اور اعراض۔ اب شارح سب کے حدوث پر دلیل دے گا۔

واما الاعيان فلانها لا تخلوعن الحوادث و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلوعنهما فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز فانكان مسبوقا بكون اخر فى ذلك اليحز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيزبل فى حيزٍ آخر فمتحرك وهذامعنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

اور اعیان اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے، اور ہر وہ جو حادثات سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے، اور پہلا مقدمہ اس لئے کہ وہ حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے اور یہ دونوں حادث ہیں ان دونوں سے خالی ہونا اس لئے کہ جسم یا جوہر حیز میں ہونے سے خالی نہیں پھر اگر وہ دوسرے کون کے ساتھ اس حیز میں بعینہ ہونے میں مسبوق ہو تو وہ ساکن ہوگا اور اگر دوسرے کون کے ساتھ اس حیز میں مسبوق نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہوگا تو متحرک ہے، اور یہ معنی ہے ان کے قول ''حرکت دو کون ہیں دو آنوں میں دو مکانوں میں اور سکون دو کون ہیں دو آنوں میں ایک مکان میں۔،،

اما الاعراض الخ: سے کہتا ہے کہ یہ اعراض بھی حادث ہیں بعض تو مشاہدہ کے ساتھ اور بعض دلیل کے ساتھ۔ مشاہدہ کے ساتھ جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ سکون پر حرکتہ اور اندھیرے پر روشنی اور بیاض پر روشنی طاری ہوتی ہے تو مشاہدے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حادث ہیں۔ اور بعض کے حادث ہونے کا پتہ دلیل سے چلتا ہے کہ مذکورہ تینوں کے اضداد (روشنی، سواد اور حرکتہ) پر عدم طاری ہو جاتا ہے کہ پہلے موجود ہوتے ہیں اور پھر ختم ہو جاتے ہیں مثلا جوانی میں بال کالے تھے تو بڑھاپے میں بالوں کے کالے پن پر عدم (سفیدی) طاری ہو گئی تو معلوم ہوا کہ یہ اضداد بھی حادث ہیں اس لئے اگر قدیم ہوتے تو پھر ان پر عدم طاری نہ ہوتا۔

لان القديم ان كان الخ: سے ذرا مشکل سی دلیل دیتا ہے کہ جو قدیم ہوتا ہے اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اس لئے وہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اگر واجب لذاتہ ہو تو پھر اب قدیم پر عدم طاری نہ ہونا ظاہر ہے اور وہ اس طرح کہ جو واجب لذاتہ ہوتا ہے تو اس کی ذات قدم کا تقاضا کرتی ہے تو پھر عدم کب ہو سکتا ہے اور اگر وہ قدیم ممکن ہو تو ممکن وہ ہوتا ہے جو اپنے (صادر ہونے میں) دوسرے کی طرف محتاج ہو تو پھر ممکن اللہ تعالی سے صادر ہوگا اور صادر ہونے کی دو صورتیں ہیں اختیارا ہوگا یا اضطرارا۔ اختیارا تو کہہ نہیں سکتے اس لئے کہ جو اختیارا صادر ہوتا ہے اس کا قانون ہے کہ وہ بداھۃً حادث ہوتا ہے۔ (کیوں کہ ہمارے سامنے جو پیدا ہوا) تو پھر کہو گے کہ جو ممکن قدیم ہے وہ اللہ تعالی سے اضطرارا صادر ہوا

ہے تو جو قدیم سے اضطراراً صادر ہو وہ بھی قدیم ہوتا ہے (ورنہ قدیم نہ ہو تو علت سے معلول مختلف ہو جائے گا جو کہ باطل ہے کیوں کہ یہ قانون ہے کہ علت تامہ (مثلاً سورج) کے پائے جانے سے معلول اضطراری (کرنیں) ضرور پائی جاتی ہیں) اس پر عدم نہیں آسکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ممکن پر عدم آتا رہتا ہے تو پھر مان لو کہ جو قدیم ہوتا ہے اس پر عدم طاری نہیں ہوسکتا خیال رہے کہ ایجاب سے مراد اضطرار ہے۔

واما الاعیان فلانها الخ : اس سے قبل اعراض کے حدوث پر دلیل آگئی۔ اب اعیان کے حدوث پر دلیل دیتا ہے (صغری کبری سے) تو دلیل یہ ہے کہ اعیان حدوث سے خالی نہیں ہیں (یعنی حوادث کا محل بنتے ہیں) اور جو حوادث کا محل بنے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہٰذا اعیان بھی حادث ہیں تو دلیل آگئی لیکن یہ قانون ہے کہ دلیل کا صغری اور کبری اگر نظری ہوں تو پھر ان کے اثبات پر بھی دلیل دی جاتی ہے اس لئے شارح اب صغری اور کبری دونوں پر دلیل دے گا تو پہلے صغری پر دلیل دے گا اور ثابت کرے گا کہ اعیان محل حوادث ہیں۔ ضمناً یہ بھی ثابت کرے گا کہ وہ حوادث کیا ہیں اور دوسرا یہ کہ وہ محل حادث ہی ہے۔

اما المقدمة الاولی الخ : سے صغری پر دلیل دیتا ہے کہ اعیان میں سے خواہ اجسام ہوں خواہ جواہر ہوں کسی نہ کسی چیز میں موجود ہوں گے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ اب جس چیز کے اندر انکا کون (یعنی موجود ہیں) اس سے قبل جس چیز میں تھے وہ چیز اس چیز کا عین ہے یا کہ غیر ہے۔ اگر کہو کہ عین ہے تو اسی کا نام ہے سکون ہے اور اگر کہو کہ غیر ہے تو اسے حرکت کہتے ہیں تو پھر معلوم ہوا کہ اعیان محل حوادث ہیں اور ان حوادث کا بھی پتہ چلا کہ وہ کیا ہیں یعنی حرکت اور سکون ہیں۔

و هذا معنی قولهم الخ : چونکہ حرکۃ اور سکون کی بات آگئی اس لئے لوگوں نے ان کی جو تعریف کی تھی وہ بھی ذکر کردی۔ کہ حرکت کہتے ہیں دو کونوں کے ہونے اور دو آنوں میں اور دو مکانوں میں۔ اور سکون کہتے ہیں دو کونوں کے ہونے دو آنوں میں اور ایک مکان میں۔

فان قیل یجوز الخ : سے ایک اعتراض کر کے اس کے دو جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: اعیان اس لئے محل حوادث ہیں کہ اب جس چیز میں ہیں ہم پوچھتے ہیں کہ اس سے قبل جس چیز میں تھے وہ اس کا عین ہے یا غیر ہے الخ تو ہم (معترض) کہتے ہیں کہ ایک چیز ابھی پیدا ہو جائے مثلاً عدم سے تو اس کو حیز تو لگ جائے گا مگر اس حیز سے قبل اس شے کے لئے حیز ہے ہی نہیں کہ اس موجودہ حیز کا عین یا غیر ہو تو پھر وہ شے نہ تو متحرک ہوگی اور نہ ہی ساکن ہوگی۔

قلنا هذا المنع الخ : سے اس کے دو جواب دیتا ہے کہ یہ منع ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ پہلا تو یہ کہ تمہارے اعتراض کرنے سے ہمارا مدعیٰ ثابت ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ہمارا مدعیٰ تھا کہ اعیان حادث ہیں اور تم نے کہا کہ ہم ایک شے کے آن حدوث میں تم سے پوچھتے ہیں الخ تو پھر اس شے کا حدوث تم نے خود تسلیم کرلیا لہٰذا اعیان کو محل حوادث ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

فان قیل یجوزان لا یکون مسبوقا بکون أخر اصلا کمافی ان الحدوث فلا یکون متحرکا کما لا یکون ساکنا قلنا هذا المنع لا یضرنا لما فیه من تسلیم المدعی علی ان الکلام فی الاجسام التی تعدت فیها ا لاکوان وتجددت علیها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهی غیر باقیة ولان ما هیة الحرکة لما فیها من انتقال حال الی حال تقتضی المسبوقیة بالغیر والازلیة تنافیها ولان کل

پھر اگر کہا جائے: جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے کون کے ساتھ بالکل مسبوق نہ ہو جیسا کہ اس میں ”کہ حدوث متحرک ہیں جیسا کہ ساکن نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں: یہ اعتراض ہمیں نقصان دہ نہیں ہے کیوں کہ اس میں اس پر مدعیٰ کو تسلیم کیا گیا ہے کہ کلام ان اجسام میں ہے، جن میں اکوان کو شمار کیا جاتا ہے، اور اس پر اعصار وزمانے نئے نئے آتے رہتے ہیں اور ان کا حادث ہونا اس لئے کہ یہ اعراض سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتیں اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت وہ ہے جس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ انتقال مسبوق بالغیر ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور ازلی ہونا اس کے منافی ہے۔

علی ان الکلام الخ : سے دوسرا جواب دیا کہ ہماری بحث ان اجسام اور جواہر میں ہے جو کہ پہلے سے موجود ہیں۔ یعنی سات یا آٹھ سال گزر گئے ہوں اعصار اور اکوان گذرنے کا یہی مطلب ہے کیوں کہ جواب تک معدوم ہیں ان کے حدوث کو ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

واما حدوثهما فلانهما الخ : یہاں تک تو صغری کی صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ اعیان محل حوادث ہیں اور وہ حوادث حرکۃ اور سکون ہیں اب یہاں سے یہ بات ثابت کرتا ہے کہ حرکت اور سکون بھی حادث ہیں تو دلیل یہ ہے کہ حرکت اور سکون اعراض سے ہیں اور شیخ اشعری کا یہ مذہب ہے کہ جو عرض ہوتا ہے وہ دو زمانوں تک نہیں رہا کرتا بلکہ ہر آن میں تبدیل ہوتا رہتا ہے مثلاً ہمارے بالوں کے ساتھ جو سیاہی قائم ہے یہ ہر آن میں اور ہوتی ہے وہ پہلی نہیں ہوتی تو اگر حرکت اور سکون قدیم ہوتے تو کیوں بدلتے؟ کیوں کہ قدیم ایک حالت میں رہتا ہے۔

ولان ماهیة الحرکة الخ : سے حرکت حدوث پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ حرکۃ کا معنی ہے کہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال کرنا جس کا مطلب قوۃ سے فعل کی طرف تدریجاً انتقال کرنا ہے جو قدیم اور ازلی ہوتا ہے اس میں تو انتقال نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکۃ حادث ہے قدیم نہیں ہے۔

ولان کل حرکة الخ : سے حرکۃ کے حدوث پر تیسری دلیل دیتے ہیں اور وہ یہ کہ حرکۃ تو تقضی (ختم ہونے) اور عدم استقرار برقرار نہ رہنے کو چاہتی ہے اور جو قدیم ہوتا ہے وہ نہ تو ختم ہوتا ہے اور نہ ہی عدم استقرار ہوتا ہے بلکہ اس میں استقرار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرکۃ حادث ہے۔

حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهوجائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوزعدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لايخلو عن الحادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فی الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً اصلاً كالعقول والنفوس المجردة التی يقول بها الفلاسفة

اور اس لئے کہ ہر حرکت تقضی (ختم ہونا) اور عدم استقرار پر ہے اور ہر سکون کا زوال جائز ہے۔ کیوں کہ ہر جسم حرکت کو بالضرورۃ قبول کرتا ہے۔ اور تجھے یہ بات معلوم ہو چکی کہ جس کا عدم جائز ہو اس کا قدیم ہونا منع ہے۔ اور دوسرا مقدمہ تو وہ اس لئے کہ جو حادث سے خالی نہیں اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثبوت لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور یہاں کچھ اور بحثیں ہیں۔ پہلی: کہ اعیان کے جواہر اور اجسام میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ اس ممکن کا وجود ممتنع ہے جو خود بخود قائم ہو اور متحیز بالکل نہ ہو جیسے عقول، نفوسِ مجردہ جن سے متعلق فلاسفہ بات کرتے ہیں۔

وکل سکون الخ: سے سکون کے حدوث پر دلیل دیتا ہے کہ اجسام جتنے بھی ہیں ہم بالبداھۃ جانتے ہیں کہ وہ حرکۃ کو قبول کر سکتے ہیں تو جس جسم پر حرکۃ آسکتی ہے پھر سکون زوال جائز ہوا حالانکہ قدیم کا زوال تو محال ہے کیوں کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

واما المقدمة الثانية الخ یہاں تک تو صغری پر دلیل آئی کہ اعیان محل حوادث ہیں اب کبری پر دلیل دیتا ہے کبری یہ تھا کہ جو محل حوادث ہو وہ حادث ہوتا ہے تو کہتا ہے محل حوادث حادث ہو گا اگر کہو کہ قدیم ہے تو پھر ازل میں پایا جائے گا۔ اور یہ تو تم بھی مانتے ہو (کیوں کہ دلیل سے جو ہم نے ثابت کیا ہے) کہ اعیان محل حوادث ہیں تو پھر اعیان کے ساتھ ازل میں حوادث بھی پائیں جائیں گے حالانکہ یہ محال ہے کہ ازل میں حوادث پائے جائیں اگر وہ ازل میں موجود ہیں تو پھر حوادث کیسے رہے؟۔

وههنا ابحاث الاول الخ: یہاں تک تو عالم کا بجمیع اجزاء حادث ہونا ثابت ہو گیا۔ اب چار اعتراض نقل کرے گا اور ہر ایک کے ساتھ ساتھ جواب بھی نقل کرے گا تو پہلا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عالم بجمیع اجزاء حادث ہے یہ ہم نے ثابت کر دیا کہ یہ غلط ہے اس لئے کہ تم نے اعیان میں سے صرف اجسام اور جواہر کا حدوث ثابت کیا ہے حالانکہ عقول عشرہ اور نفوس مجردہ بھی تو اعیان سے ہیں ان کا حدوث تو تم نے ثابت نہیں کیا تو پھر عالم بجمیع اجزاء حادث ہونا کب ثابت

والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة و الاعراض لان ادلة وجود المجردات غيرتامة على ما بين فی المطولات، الثانی ان ما ذكر الدليل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعی حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الابها

اور جواب یہ ہے کہ مدعی ممکن چیزوں میں سے جن کا وجود ثابت ہے ان کا حادث ہونا ہے، اور وہ اعیانِ متحیزہ ہیں اور اعراض اس لئے کہ مجردات کے وجود کی دلیلیں پوری نہیں ہیں جیسا کہ بڑی بڑی کتابوں میں موجود ہے، دوسرا یہ کہ جو ذکر کیا گیا ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دلیل ہے، اس لئے کہ جس کے حدوث کا ادراک مشاہدہ سے نہ کیا جا سکے وہ بھی اعراض میں سے ہے، اس کی ضد جو اشیاء ہیں ان کا حدوث نہیں جیسے وہ اعراض ہیں جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے روشنیاں، شکلیں اور لمبائیاں اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض میں خلل انداز نہیں ہے کیوں کہ اعیان کا حادث ہونا اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ اعراض کا حادث ہونا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اعراض ان اعیان کے ساتھ ہی قائم ہوتی ہیں۔

ہوا (ورنہ تمنع وجود الخ) کا عطف انحصار پر ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو تمہارے پاس اس پر دلیل ہے کہ اعیان صرف اجسام اور جواہر ہیں اور نہ ہی اس پر دلیل ہے کہ جب اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ایسا ممکن نہیں پایا جا سکتا کہ وہ قائم بذاتہ تو ہو اور متحیز نہ ہو کیوں کہ نفوس مجردہ اور عقول جو ہیں یہ اعیان میں سے بھی ہیں اور ایسا ممکن بھی ہیں کہ قائم بذاتہ ہونے کے باوجود متحیز نہیں ہیں۔

والجواب ان المدعی الخ: سے اس کا جواب دیا کہ پہلے یہ آچکا ہے کہ اعیان سے وہ اعیان مراد ہیں جن کا وجود ثابت ہے۔ تو چونکہ متکلمین کے نزدیک مذکورہ دونوں چیزوں کا وجود ثابت نہیں ہے اس لئے پھر یہ اعیان سے خارج ہیں۔

لان ادلة وجود الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا سوال یہ ہوا کہ تم کہتے ہو کہ عقول عشرہ اور نفوس مجردہ وغیرہ کا وجود ثابت نہیں ہے حالانکہ فلاسفہ نے تو ان کے اثبات پر بڑے بڑے دلائل دیئے ہیں۔ تو اس کا جواب دیا کہ ٹھیک ہے دلائل تو انہوں نے دیئے ہیں مگر علم کلام کی بڑی کتابوں میں مذکور ہے کہ وہ دلائل غیر تامہ ہیں۔ اس لئے ہم نے کہا ہے کہ ان کا وجود ثابت نہیں ہے۔

الثالث ان الازل لیس عبارة عن حالة مخصوصة حتی یلزم من وجود الجسم فیھا وجود الحوادث فیھا بل ھو عبارة عن عدم الاولیة او عن استمرار الوجود فی ازمنة مقدرة غیر متناھیة فی جانب الماضی ومعنی ازلیة الحرکات الحادثة انه ما من حرکةٍ الاوقبلھا حرکة اخری لا الی بدایة وھذا ھومذھب الفلاسفةوھم یسلمون انه لا شیءمن جزئیات الحرکة بقدیم وانما الکلام فی الحرکة المطلقة والجواب انه لا وجود المطلق الا فی ضمن الجزئی فلا یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات

تیسری بات یہ ہے کہ ازل کوئی مخصوص حالت نہیں ہے حتی کہ اس میں جسم کے وجود سے حوادث کا وجود لازم آئے، بلکہ وہ اولیت کے نہ ہونے سے عبارت ہے یا ماضی کی جانب میں غیر متناہی مقدر زمانوں میں وجود کے جاری رہنے سے عبارت ہے،، اور حادث حرکتوں کے ازلی ہونے کا معنی ہے کہ کوئی حرکت نہیں ہوتی مگر اس سے پہلے ایک دوسری حرکت ہوتی ہے، اس کی کوئی ابتداء نہیں یہ فلسفیوں کا مذہب ہے، اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کچھ بھی قدیم نہیں ہے، اور کلام حرکتِ مطلقہ میں ہے، اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں، تو تمام جزئیات کے حدوث کے ساتھ مطلق کا قدیم ہونا متصور نہیں ہے۔

الثانی ان ما ذکر الخ: سے دوسرا اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ تو اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اعراض سارے حادث ہیں یا تو مشاہدہ سے یا دلیل کے ساتھ حالانکہ ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ بعض ایسے بھی اعراض موجود ہیں جو نہ تو مشاہدہ سے ان کے حدوث کا علم آتا ہے اور نہ ہی دلیل سے۔ جیسے آسمان کی حرکت اور اس کی شکل اور اس کے امتدادات (طول، عرض، عمق) وغیرہ ہیں تو اعراض سے مگر نہ تو مشاہدہ سے ان کے حدوث کا علم آتا ہے کہ آسمان نیلگوں ہے اور نہ ہی اضداد کی طرح مذکورہ چیزوں پر ہمارے سامنے عدم طاری ہوتا ہے کہ دلیل سے ہمیں ان کے حدوث کا علم آجائے تو پھر سارے اعراض کا حادث ہونا ثابت نہ ہوا۔

والجواب ان ھذا الخ: سے جواب دیا کہ یہ ہماری غرض کے مخل نہیں ہے اس لئے کہ ٹھیک ہے مشاہدہ اور دلیل مذکورہ سے فلک کے اعراض کے حدوث کا پتہ نہیں چلتا بلکہ ہمارے پاس ایک اور دلیل ہے جس سے ان کے حدوث کا پتا چلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ جب ہم نے اعیان کے حدوث کی دلیل دی ہے تو فلک بھی اعیان سے ہے اور مذکورہ اعراض فلک کے ساتھ قائم ہیں تو اعیان کے حادث ہونے سے خود فلک جب حادث ثابت ہوا تو اب اس کے اعراض کا حادث ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

الثالث ان الاول الخ: سے تیسرا اعتراض نقل کر کے جواب دے گا تو یہ لمبا بھی ہے اور مشکل بھی ہے۔ اعتراض اس عبارت پر ہے جس سے کبری پر دلیل دی گئی ہے کہ اگر کہو جو محل حوادث ہے وہ خود حادث نہیں ہے تو پھر وہ قدیم ہو گا اور ازل میں حوادث کے ساتھ ہو گا۔ تو اس اعتراض کے لئے شارح نے فی جانب الماضی تک جو عبارت چلائی ہے وہ تمہید ہے اور بعد میں اعتراض کیا ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ اگر محل حوادث کو ہم قدیم مانیں تو پھر ازل میں بمع حوادث کے محل حوادث پائیں جائیں گے یہ تو تب تھا کہ ازل کا معنی وقت معین ہوتا حالانکہ ازل کا معنی وقت معین نہیں ہے بلکہ یا تو اس کا معنی ہے جس کی ابتدا نہ ہو اور یا اس کا معنی ہے: وجود کا زمانہ ماھیۃ غیر متناہیہ میں مستمر ہونا۔

تمہید کے بعد اعتراض یہ ہے کہ ازل میں جو حوادث کا محل (جسم مثلا) پایا جائے گا اور اس کے ساتھ حوادث (حرکت مثلا) پائی جائے گی تو وہاں ازل میں وہ حرکت حادث نہیں ہو گی کیوں کہ ایک ہوتے ہیں حرکات جزئیہ جزئیہ جیسے مثلا آج کے بارہ بجے سے ایک حرکت ہو کل کے بارہ بجے تک اور پھر کل سے دوسرے دن کے بارہ بجے تک اسی طرح گنتے چلے جاؤ کہ اس کی ابتداء ہی نہ ہو تو جتنی حرکتیں بالفعل آئیں وہ سب حادث ہوں گی اور ایک ہو گی حرکت کلیہ جو تمام افراد کے ضمن میں پائی جائے گی (جیسے انسان زید عمر بکر کے ضمن میں) تو یہ حرکت کلی عند الفلاسفہ قدیم ہے تو حرکت کلی اگر جسم کے ساتھ ازل میں ہو جائے تو کیا خرابی ہے کیوں کہ اب تو ازل میں دونوں قدیم موجود ہیں۔

والجواب انه لا وجود الخ: سے اس کا جواب دیا کہ حرکت کلی کو اگر تم قدیم مانو تو وہ حرکت کلی بھی ان حرکات جزئیہ جزئیہ میں متحقق ہو گی جو کہ بالاتفاق حادث ہیں تو پھر بھی حادث ہو گی۔

قوله الرابع انه لو کان الخ: سے چوتھا اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ خواہ اجسام ہوں یا جواہر ہوں یہ محل حوادث ضرور بنتے ہیں کیوں کہ اب جس حیز میں ہوں گے ہم پوچھتے ہیں کہ اس سے قبل جس حیز میں تھے وہ اس کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو یہ سکون ہے اور اگر غیر ہے تو یہ حرکت ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ اگر تم کہو کہ ہر جسم حیز میں ہوتا ہے تو پھر غیر متناہی اجسام لازم آجائیں گے۔ کیوں کہ حیز کا معنی ہے کہ مساوی کی سطح باطن یہ محوی کی ظاہری سطح سے مماس ہو تو پھر جو مساوی ہے وہ بھی جسم ہے وہ بھی خواہ مخواہ کسی نہ کسی حیز کے اندر ہو گا تو اس کے اوپر ایک اور مساوی کو فرض کیا جائے گا اور پھر مساوی بھی تو جسم ہے تو اس کے لئے بھی حیز ہو گا لہٰذا غیر متناہی اجسام لازم آئیں گے۔ معلوم ہوا کہ ہر جسم حیز کے اندر ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ خواہ اجسام ہوں یا جواہر ہوں یہ خواہ مخواہ کسی نہ کسی حیز میں ہوں گے حتی کہ اجسام اور جواہر کا محل حوادث ہونا ثابت ہو جائے۔ اس کا جواب دیا کہ حیز کا جو تم نے معنی کیا ہے یہ تو مشائیہ کا مذہب ہے اور ہم متکلمین کے مذہب پر بات کرتے ہیں اور متکلمین نے حیز کی یہ تعریف کی ہے وہ ایک متوہم خلاء ہوتا ہے جسے جسم بھر دیتا ہے اور اس میں نفوذ کرتا ہے یعنی جسم کے ابعاد۔

الرابع انه لو كان كل جسم فی حيز لزم عدم تناهی الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذی يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفی الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالیٰ ای ذات الواجب الوجود الذی يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الی شیء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما علی وجود مبدإ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدء الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل علی وجود الصانع من غير افتقار الی ابطال التسلسل وليس كذالك

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو لازم ہوگا کہ اجسام متناہی نہ ہوں کیوں کہ حیز وہ محوی کی سطح ظاہر کو چھونے والی حاوی کی سطح باطن ہے۔ جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ فارغ موہوم چیز ہے جس کو جسم نے مشغول کر رکھا ہوتا ہے اور اس میں جسم کے ابعاد کا نفاذ ہوتا ہے۔ اور جب ثابت ہوگیا: کہ عالم حادث ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ حادث کے لئے کوئی حادث کرنے والا ہوتا ہے، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ ممکن کی دو طرفوں میں سے کسی ایک طرف کو ترجیح بغیر مرجح کے ممتنع ہونا ضروری اور بدیہی بات ہے۔ تو ثابت ہوا کہ عالم کا کوئی محدث ہے ''اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے،، یعنی واجب الوجود کی ذات جس کا وجود اس کی ذات سے ہے اور وہ کسی شے کا بالکل محتاج نہیں ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الوجود ہو تو وہ بھی جملہ عالم میں سے ہی ہوگا، تو پھر وہ عالم کا محدث ومبدء ہونے کی صلاحیت نہ رکھے گا جب کہ عالم اس تمام کا نام ہے جو اپنے مبدء کے وجود پر علامت ہونے کی صلاحیت رکھے۔ اور اس کے قریب وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ تمام ممکنات کا مبدء ضروری ہے کہ واجب ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو تمام ممکنات میں سے ہوگا تو وہ ان ممکنات کا مبدء نہ ہو سکے گا، اور یہ وہم بھی ڈالا جاتا ہے کہ یہ دلیل صانع کے وجود پر تسلسل کو باطل کرنے کی احتیاج کے بغیر ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

ولما ثبت ان العالم الخ: پہلے ماتن نے کہا ہے کہ العالم بجميع اجزائه محدث اور آگے کہہ رہا ہے کہ والمحدث للعالم هو الله تعالى الخ تو ان دو جملوں کا یہاں سے شارح ربط بیان کرتا ہے کہ اس سے قبل یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو حادث ہوتا ہے اس کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے (کیوں کہ حادث یعنی ممکن کی دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں تو جب تک مرجح نہ ہوگا (عبارت میں لفظ ترجیح لازمی معنی میں ہے یعنی مرجح ہونا) تو ممکن موجود یا معدوم نہیں ہو سکتا اور نہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو پھر ثابت ہوا کہ حادث کیلئے محدث کا ہونا ضروری ہے) تو ماتن نے کہا کہ وہ محدث اللہ تعالیٰ ہے تو یہ ماقبل کے ساتھ ربط آگیا۔

ای الذات الخ: یہ عبارت نکال کر شارح نے اپنا مختار ذکر کیا ہے کہ متن میں لفظ اللہ (اللہ تعالیٰ کا نام) ہے جس کی وضع ذات کے لئے ہے نہ کہ وصف کے لئے ہے۔

الواجب الوجود: سے لفظ اللہ کا مشہور معنی کیا ہے: جس کا وجود واجب ہو۔ آگے پھر واجب الوجود کا معنی کیا ہے کہ اس کا وجود ذات سے ہو، اور کسی دوسری شے کی طرف اصلا احتیاج نہ ہو۔

اذ لو كان جائز الوجود الخ: چونکہ ماتن نے دعوی کیا تھا کہ عالم کے لئے محدث اللہ تعالیٰ ہے تو اس پر شارح یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ شارح کا کام دلیل دینا ہوتا ہے۔ تو دلیل یہ ہے کہ عالم کے محدث میں تین احتمال ہیں۔ کہ ممتنع ہو یا ممکن ہو یا واجب ہو تو اللہ تعالیٰ ممتنع تو نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ ممتنع وہ ہوتا ہے جس کا عدم ضروری ہو جس کا عدم ضروری ہوتا ہے وہ دوسروں کیلئے محدث کب ہو سکتا ہے۔ باقی ممکن بھی نہیں ہو سکتا ہے ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک یہ کہ اگر تم کہو کہ عالم کیلئے محدث ممکن ہے تو پھر ممکن خود بھی تو عالم میں داخل ہے تو علة الشیء لنفسه لازم آئے گی جو باطل ہے۔ اور دوسری یہ کہ عالم وہ ہوتا ہے جو اپنے محدث اور صانع پر علم یعنی علامت یا دلیل ہو تو جب ممکن کو محدث کہا تو پھر یہ بھی اپنے اوپر علم ہوگا تو لازم آئے گا علامة الشیء علی نفسه اور یہ بھی باطل ہے (اگرچہ ممکن کی صورت میں تسلسل والی خرابی بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ یہاں بیان نہیں کرنی کیوں کہ آگے اس کے بارے میں آرہا ہے)

وقريب من هذا الخ: سے کہتا ہے کہ بعض دوسرے لوگوں نے بھی اللہ تعالیٰ کے محدث ہونے پر دلیل دی تھی جو ہماری مذکورہ دلیل کے قریب تھی وہ یہ کہ جمیع ممکنات کا مبتدع اور محدث واجب الوجود ہے کیوں کہ ممکن ہو تو پھر ممکن خود بھی ممکنات سے ہے تو پھر لازم آئے گا کہ اپنے آپ کے لئے ممکن مبتدع ہو جائے اور یہ محال ہے (ممتنع کے محدث ہونے کا ذکر نہیں کیا کیوں کہ اس کے محدث ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے)۔

اب یہ سمجھنا ہے کہ اسی دلیل کے بارے یہ کیوں کہا کہ یہ پہلے کے قریب ہے یہ کیوں نہیں کہا کہ یہ پہلے والی بعینہ ہے وہ اس لئے کہ پہلے میں محدث کے لفظ کا ذکر ہے اور دوسرے میں لفظ ممکن کا ذکر ہے تو ان میں فرق ہے کیوں کہ اس میں تو اتفاق ہے کہ ممکن میں احتیاج ضرور ہوتی ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ احتیاج کی علت امکان ہے یا حدوث ہے۔

وقد يتوهم الخ: وہم کرنے والا چونکہ صاحب مواقف ہے لہٰذا شارح صاحب مواقف کا رد کرتا ہے کہ صاحب

بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لا ستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول

بلکہ وہ تسلسل کے بطلان کی دلیلوں میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ کہ ممکنات کے سلسلہ کو اگر لا الی نہایہ مرتب کیا جائے، تو یہ سلسلہ ایک علت کا محتاج ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ وہ خود ممکنات ہوں یا ان میں سے بعض ہوں کیوں کہ شے کا اپنے ہی لئے یا اپنی علتوں کے لئے علت ہونا محال ہے بلکہ وہ ان سے خارج ہے تو یہ واجب ہوگا، تو سلسلہ منقطع ہو جائے گا، اور مشہور دلیلوں میں سے برہان تطبیق ہے، اور وہ یہ ہے کہ معلولِ اخیر سے غیر نہایہ تک ایک جملہ فرض کیا جائے، اور اس سے جو اس سے ایک درجہ پہلے ہے غیر نہایہ تک دوسرا جملہ فرض کیا جائے، پھر ہم دو جملوں کو تطبیق دیں کہ پہلے کو پہلے جملہ سے پہلے کے مقابل رکھیں

مواقف نے کہا ہے کہ اثبات صانع (محدث) پر جتنے بھی دلائل ہیں وہ تب ہی دلائل ہوں گے کہ پہلے تسلسل باطل ہو ورنہ دلائل نہ ہوں گے (یعنی اثبات صانع ابطال تسلسل پر موقوف ہے) ہاں صرف یہی ایک دلیل ہے کہ جس کو قریب من هذا سے بیان کیا گیا ہے کہ تسلسل کے ابطال کے بغیر بھی اس سے صانع (محدث) ثابت ہو سکتا ہے تو شارح کہتا ہے: یہ بات غلط ہے بلکہ اس سے بھی تب ہی صانع کا اثبات ہو سکتا ہے کہ پہلے تسلسل باطل ہو اور اگر نہیں تو اثبات ثابت نہیں ہو سکتا۔

بل ہوا شارۃ الخ: سے شارح کہتا ہے کہ اسی قریب من هذا والی دلیل میں بھی تسلسل آ سکتا ہے اور جب تک تسلسل باطل نہ کریں گے تو واجب محدثات ثابت نہ ہوگا۔ پہلے تسلسل ثابت کرے گا اور پھر بطلان تسلسل کی تقریر کرے گا۔ تسلسل یوں ہوگا کہ اگر محدث یعنی علت اللہ تعالی (واجب) نہ مانو تو پھر محدث (علت) ممکن ہوگا اور پھر اس ممکن کیلئے دوسرا ممکن ہوگا وھکذا الی غیر نھایۃ یعنی غیر متناہی ممکنات کا ایک سلسلہ لازم آ جائے گا (یہاں تک تو تسلسل کی بات آ گئی اب اس کے بطلان کی تقریر کرتا ہے) ہم پوچھتے ہیں کہ ممکنات کے اس غیر متناہی سلسلہ کیلئے بھی تو کوئی نہ کوئی علت (محدث) ہوگی وہ کون ہے ممکن (ممکنات سبیہ جو تسلسل میں ہیں غیر نھایۃ) کا عین ہے یا جزء ہے یا خارج ہے اگر کہو کہ عین ہے تو لازم آئے گا علیۃ الشی لنفسہ جو باطل ہے۔ اور اگر کہو کہ جزء ہے تو اب دو صورتیں ہیں کہ جمیع سلسلہ کے لئے بمع اپنے کے علت ہو تو پھر

من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولىٰ مالا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الابقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة وهذ التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم

دوسرے جملہ سے اور دوسرے کو دوسرے کے مقابل رکھیں، اسی طرح چلتے چلیں تو اگر پہلے سے ہر ایک کے مقابل دوسرے کا ایک ہی آئے تو ناقص زائد کی طرح ہوگا اور یہ محال ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو پہلے جملہ میں جو پایا جائے گا جس کے مقابل دوسرے جملہ میں کچھ نہیں ہوگا تو دوسرا منقطع ہو جائے گا اور نہایت ہو جائے گی اور پہلے کا متناہی ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ وہ دوسرے پر زیادہ نہیں ہوگا مگر ایک متناہی مقدار۔ اور متناہی پر زائد بقدر متناہی بالضرورۃ متناہی ہوتا ہے، اور یہ تطبیق ممکن ہے اس میں جو وجود کے تحت داخل ہو نہ کہ وہ جو محض میرا وہم ہے کہ بلاشک وہ وہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائے گا۔

بھی علیۃ الشی لنفسہ لازم آئے گا اور اگر کہو کہ اپنے ماسوا کے لئے علت ہے اور اپنے لئے نہیں ہے تو علیۃ الشئ لنفسہ تو نہیں ہوگا۔ البتہ اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی اور وہ اسی سلسلہ میں جو اس کے ماسوا تھے وہ علت بنیں گے تو یہ جزء باقی اجزاء کے لئے علت تھی اور باقی اجزاء اس کیلئے علت ثابت ہو گئے تو اب لازم آئے گا کہ شے اپنی علت کیلئے علت بن جائے یعنی شے اپنی علتوں کی علت اور یہ بھی محال ہے۔ تو اب لامحالہ ماننا پڑے گا کہ جو اس سلسلہ کیلئے علت (محدث) ہے وہ ممکن سے خارج ہے تو پھر واجب ہوگا اور اب اس کا سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا یعنی واجب کے محدث ماننے سے سلسلہ غیر متناہی نہیں ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ تو اب ردِ تام ہوا کہ اللہ تعالی کا محدث ہونا تب ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ پہلے تسلسل کا ابطال کیا جائے۔

ومن مشهور الادلة الخ: سے کہتا ہے کہ تسلسل کے ابطال پر دلائل تو بہت ہیں مثلا برھان تھیفا ورتضایف وغیرہ مگر مشہور ان میں سے برھان تطبیق ہے۔ تو اب برھان تطبیق ذکر کرتا ہے لیکن یہ برھان ہمیشہ اس وقت جاری ہوتی ہے جب بالفعل غیر متناہی چیزیں موجود ہوں اور یہ برھان جاری یوں ہوتی ہے: زید مثلا معلول آخری ہے اس کے اندر معلولیۃ ہے اور علیۃ نہیں ہے اور اس کی علۃ بکر ہے اور بکر کی علت عمر ہے اور عمر کی خالد ہے اسی طرح ماضی کی طرف غیر نھایۃ۔ یہ سلسلہ چلا جائے گا کہ اوپر والا نچلے کیلئے علۃ ہے اور دوسرا سلسلہ زید کے باپ مثلا بکر سے شروع کرتے ہیں کہ بکر کی علت عمر ہے اور عمر کی علت خالد ہے بعینہ یہ سلسلہ بھی اسی طرح ماضی کی طرف چلا جائے الی غیر نھایۃ، یہ سلسلے ہیں پہلا زیادہ ہے اور دوسرا چھوٹا ہے اس لئے کہ پہلا زید سے شروع ہوا ہے اور دوسرا بکر سے شروع ہوا ہے اب کہتے ہیں کہ ثانی سلسلہ سے پہلے سلسلہ

فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تبطق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالٰى ومقدوراته فان الاولٰى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه أخرلابمعنى ان مالانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال الواحد يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة

تونقض عدد کے مراتب سے وارد نہیں ہوتا کہ دوجملوں کو منطبق کیا جائے، ایک کو پہلے جملہ سے لاالی نہایہ تک اور دوسرے کو دوسے لاالی نہایہ تک اور نہ اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات کے ساتھ کوئی نقض ہوگا کہ بلاشک پہلا دوسرے سے زیادہ ہے باوجودے کہ دونوں متناہی تھے اور یہ اس لئے کہ اعداد، معلومات اور مقدورات کے لامتناہی ہونے کا معنی ہے کہ یہ کسی ایسی حدتک متناہی نہیں ہوں گے جس کے اوپر کوئی حد متصور ہوسکے، اس معنی میں نہیں اس کی انتہاء کوئی نہیں ہے جو وجود میں داخل ہوکہ بلاشک یہ محال ہے۔ ''واحد،، یعنی بے شک عالم کا صانع واحد ہے، اور ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم ایک ہی ذات پر صادق نہ آئے۔

کے مقابلے میں اول ثانی ثالث رابع خامس الخ ثانی میں بھی نکلتے رہیں گے الی غیرنھایۃ یانہیں (یہ بھی یادرہے کہ مقابلہ ذہن میں فرض کریں گے اور کھینچ کر پہلے کے مقابلے میں نہ لائیں گے ورنہ خرابی لازم آئے گی۔ اوراگر کہو کہ نکلتے ہی رہیں گے تو پھر لازم آئے گا کہ کل جزء برابر ہیں (ناقص کازائد کا یہی معنی ہے) اوراگر کہو کہ پہلے سلسلہ میں ایک عدد نکلتا ہے کہ اس کے مقابلے میں ثانی سلسلہ سے عدد نہیں نکلتا تو پھر سلسلہ ثانیہ متناہی ہوجائے گا اور ثانیۃ کے متناہی ہونے سے پہلا ہی متناہی ہوجائے گا کیوں کہ پہلا سلسلہ ابتداء میں ایک عدد ثانیہ پر زیادہ تھا یعنی متناہی درجہ اور یہ قانون ہے کہ متناہی پر متناہی درجہ زیادہ ہوتا ہے تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اس وجہ سے پہلا سلسلہ بھی متناہی ہوجائے گا (یہ نہ کہا جائے کہ ماضی کی طرف پہلا سلسلہ ثانیہ سے زیادہ ہوگا اس لئے کہ ادھر تو زیادہ ہونے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے کیوں کہ ادھر تو دونوں غیرمتناہی ہیں) اور خلاف مفروض ہے فرض کیا تھا دوسلسلے غیرمتناہی ہیں اور لازم آیا کہ متناہی ہیں۔

وھذا التطبیق الخ: سے شارح وہی شرط ذکر کرتا ہے کہ یہ برھان التطبیق تب ہی جاری ہوسکے گی جب یہ چیزیں بالفعل موجود ہوں یوں کہ وہمًا غیرمتناہی ہوں اس لئے کہ اگر وہم غیرمتناہی فرض کیا تو پھر جب وھم منقطع تھا تو سلسلہ بھی منقطع ہوکر رہ جائے گا۔

موجود بالفعل کا معنی عام ہے کہ ایک مرتبہ وجود میں آیا ہو آگے باقی رہے یا نہ رہے یعنی بے شک فنا ہوجائے بعد میں جیسے حرکت فلک الافلاک کی فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو حرکتیں بالفعل ان کے نزدیک آچکی ہیں اور ہیں وہ فنا کیوں کہ

والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالٰى ” لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا “ وتقريره انه لو امكن الٰهان لا مكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلامنهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما فى نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين بل بين المرادين وحينئذٍ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجزاحدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لا مكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا

اس سلسلہ میں جو متکلمین کے درمیان مشہور ہے وہ برہان التمانع ہے، جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک میں اشارہ کیا گیا ہے: ''اگر زمین وآسمان میں اللہ کے علاوہ کئی الہ ہوتے تو یقیناً ان میں فساد آجاتا،، اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوتے تو ان کے درمیان یقیناً روک ٹوک ہوتی، وہ اس طرح کہ ان میں سے ایک چاہتا زید حرکت کرے اور دوسرا چاہتا سکون کرے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک امر ممکن ہے اور اسی طرح فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے، اس لئے کہ دو ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دو مرادوں میں ہے۔ اور اس وقت یا تو دو امر حاصل ہوجائیں گے تو دوضدیں جمع ہوجائیں گی یا دو امر حاصل نہ ہوں گے تو ان میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ ہی حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں محتاج ہونے کا شائبہ ہے، لہٰذا تعدد تمانع کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے وہ تمانع جو محال کو مستلزم ہے تو محال ہوگا۔

دوسری حرکت آنے سے پہلی فنا ہوجاتی ہیں۔

فلا یرد النقض الخ: سے شارح تفریع بٹھاتا ہے کہ جب ہم نے یہ قید لگائی کہ برھان تطبیق تب جاری ہوگی جب چیزیں بالفعل موجود ہوں تو عدد سے اعتراض نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی باطل ہونے چاہئیں کیوں کہ ان میں بھی ہم دومرتبے اور سلسلے فرض کرتے ہیں مثلا ایک سلسلہ ایک سے غیرمتناہی عدد تک اور دوسرا سلسلہ دو سے لے کر غیرمتناہی تک اور پھر مذکورہ بالاطریقہ سے برھان جاری کریں گے مصنف کہتا ہے کہ یہ اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوسکتا کہ عدد کوئی بالفعل تو غیرمتناہی نہیں ہیں بلکہ لا تقضی عند الحد ہیں۔

اسی طرح مقدورات باری اور معلومات باری سے بھی ہم پر اعتراض نہیں ہوسکتا کہ کوئی کہے یہ غیرمتناہی ہی باطل ہیں اس لئے کہ مقدورات (جو معلومات سے کم ہیں کیوں کہ محالات پر غیر اللہ تعالیٰ قادر نہیں) تو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں اور معلومات کو دوسرے سلسلہ میں اور پھر دلیل چلاتے ہیں کہ ہر ایک معلوم کے مقابلہ مقدور نکلتا ہے یا کہ نہیں اگر نکلتا ہے تو

لازم آئے گا کہ ناقص اور زائد برابر ہوں۔ (یہاں پر کل اور جزء کے برابر ہونے کا قول نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ مقدورات اور معلومات کوئی کل جزء نہیں ہیں) اور اگر کہو کہ معلوم کے مقابلے میں مقدور نکلتا ہے تو پھر مقدورات متناہی ہو جائیں گے۔ اور اس کے متناہی ہونے سے معلومات بھی متناہی ہو جائیں گے۔ تو شارح نے کہا کہ یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ معلومات باری اور مقدورات باری جو ہم بالفعل نہیں مانتے بلکہ لا تقضی عند الحد مانتے ہیں۔

عبارتی فوائد: کان جائز الوجود میں کان کا فاعل محدث ہے جو کہ کان کا اسم ہے۔ ان هذا دلیل میں هذا کا مشار الیہ قریب من هذا ہے۔ احتاجت میں ضمیر اور ان تکون نفسها میں ها اور بل خارجا عنها میں ها کا مرجع سلسلة الممکنات ہے۔ نطبق یہ باب تفعیل سے متکلم کا صیغہ ہے۔

قولہ الواحد یعنی ان صانع الخ: متن میں الواحد لفظ اللہ کی صفت ہے اور متن چونکہ ذرا دور رہ گیا تھا تو شارح نے عبارت نکالی کہ مطلب یہ ہے کہ محدث (یعنی واجب اور صانع) صرف ایک ہے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ واجب الوجود کا صدق ایک سے زیادہ پر ہو جائے۔

والمشهور فی ذلك الخ: سے اس بات پر دلیل نقل کرتا ہے کہ واجب الوجود (صانع محدث) صرف ایک ذات ہے متعدد نہیں ہو سکتے اور اسی برہان تمانع کی طرف قرآن کی آیت لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا سے بھی اشارہ ملتا ہے مطلب یہ ہے کہ برہان تمانع اس آیت سے ماخوذ ہے تو برہان تمانع کی تقریر یہ ہے کہ دو الہ نہیں ہو سکتے۔ اگر کہو کہ دوسرا الہ ممکن ہے تو پھر ان دو الہوں میں تمانع بھی ممکن ہوگا تمانع ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک الہ تو حرکت زید کو چاہے اور دوسرا سکون زید کو چاہے۔ آگے کہا: لان کلا منهما سے ملازمہ پر دلیل دیتا ہے ملازمہ یہ تھا کہ اگر دو الہ ممکن ہوئے تو پھر تمانع بھی ممکن ہوگا تو ملازمہ پر دلیل یہ ہے کہ حرکت اور سکون ہر دو اپنی جگہ ممکن ہے تا کہ یہ کوئی نہ کہہ سکے کہ ہو سکتا ہے کہ حرکت زید اور سکون زید ممکن ہی نہ ہو سکے اسی طرح حرکت زید کے ساتھ ساتھ ایک الہ کے ارادے کا تعلق اور سکون زید کے ساتھ دوسرے الہ کے ارادے کا تعلق بھی ممکن ہے کیوں کہ دونوں الہوں کے ارادوں کا الگ الگ ہونا اس میں کوئی تضاد نہیں ہے تضاد تو صرف مرادوں (حرکت وسکون) میں ہے۔

وحینئذ اما ان یحصل الخ: یہاں تک صرف اتنی بات آئی کہ اگر دو الہ ممکن ہوئے تو پھر ان میں تمانع بھی ممکن ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تمانع ممکن ہے تو حرکت اور سکون دونوں حاصل ہوں گے یا کہ نہیں۔ اگر کہو کہ دونوں حاصل ہیں تو یہ اجتماع ضدین ہے۔ اور اگر دونوں موجود نہیں بلکہ صرف ایک یعنی حرکت یا سکون موجود تو پھر دوسرے الہ کا عجز لازم آئے گا اور عجز اس بات کی نشانی ہے کہ وہ الہ نہیں ہے بلکہ ممکن اور حادث ہے کیوں کہ الہ کبھی محتاج نہیں ہوا کرتا۔

فالتعدد مستلزم الخ: سے مذکورہ دلیل کا خلاصہ ذکر کرتا ہے کہ اس دلیل سے پھر یہ بات کیسے معلوم ہوتی ہے کہ صانع صرف ایک ہے متعدد نہیں ہو سکتے۔ جواب دیا کہ پتہ اس طرح چلا کہ اگر کہو کہ تعدد الہ ممکن ہیں تو امکان تمانع مستلزم ہوا،

وهذا التفصیل مایقال ان احدهما ان لم یقدر علی مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذکرنا یندفع ما یقال انه یجوز ان یتفقا من غیر تمانع او ان تکون الممانعة والمخالفة غیر ممکنة لاستلزامهما المحال وان یمتنع اجتماع الارادتین کارادة الواحد حرکة زید وسکونه معا واعلم ان قوله تعالی " لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا " حجة اقناعیة والملازمة عادیة علی ما هو الائق بالخطابیات فان العادة جاریة بوجود

یہ ہے تفصیل اس کی جو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں تو اس کا عجز لازم آئے گا، اور اگر وہ قادر ہے تو دوسرے کا عجز لازم آیا، اور جو ہمارے ذکر کردہ کے ساتھ دفع ہوگا وہ جو کہا جاتا ہے کہ جائز ہے دونوں بغیر تمانع کے متفق ہو جائیں یا یہ کہ ممانعت اور مخالفت ممکن نہ ہو اس لئے کہ اس سے محال لازم آتا ہے، اور یہ کہ دو ارادوں میں اجتماع ممتنع ہو، جیسے کہ ایک کا ارادہ زید کی حرکت کا اور دوسرے کا ارادہ زید کے سکون کا ایک ہی وقت میں ہو اور جان لو کہ اللہ تعالی کا ارشاد "اگر ان میں اللہ کے سوا مزید الہ ہوتے تو یقیناً ان میں فساد آ چکا ہوتا"، حجت اقناعیہ (دلیل ظنی) اور ملازمہ عادیہ ہے اس پر جو خطابیات کے لائق ہے، کہ بلاشک عادت تمانع اور تغالب کے وجود کے ساتھ جاری ہے۔

امکان تمانع مسلتزم محال کو (جیسا کہ گذرا ہے یا تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور یا دو الہوں میں سے ایک کا عجز لازم آتا ہے) تو نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد الہ مستلزم محال ہے اور یہ قانون ہے کہ جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود بھی محال ہوتا ہے تو پھر تعدد الہ بھی محال ہوا۔

وهذا التفصیل الخ: سے کہتا ہے کہ بعض دوسرے لوگوں نے بھی برہان تمانع کی تقریر کی ہے اس تقریر اور ہماری تقریر کا مطلب بالکل ایک ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ہماری دلیل تفصیلی ہے اور لوگوں کی تقریر اجمالی ہے وہ تقریر اجمالی لوگوں نے یوں کی ہے کہ تعدد الہ باطل ہے اگر کہو کہ باطل نہیں بلکہ دو الہ ممکن ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر کہو قادر نہیں تو اس کا عجز لازم آیا اور اگر مخالفت پر قادر ہے تو دوسرے کا عجز لازم آیا۔

وبهذا یندفع الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہم نے برہان تمانع کی مذکورہ تقریر کر دی تو تین ماذکر سے اعتراض مندفع ہو گئے۔ پہلا اعتراض کوئی نہیں کر سکتا کہ ہو سکتا ہے کہ دو الہ ہوں اور ان میں تمانع ممکن ہی نہ ہو بایں طور کہ ایک الہ تو کہے کہ میں حرکۃ زید کو چاہتا ہوں اور پھر دوسرا کہہ دے کہ چلو ٹھیک ہے میں بھی یہی چاہتا ہوں تو یہ اعتراض اس لئے نہیں ہو سکتا کہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ تمانع ممکن ہے اور دوسرا یہ بھی اعتراض کوئی نہیں کر سکتا کہ ایک الہ کیلئے دوسرے الہ کی مخالفت ممکن ہی نہ ہو اس لئے کہ اگر ممکن ہو تو اس سے محال لازم آتا ہے۔ (یعنی ایک کا عاجز ہونا) تو پھر ہو سکتا ہے کہ ایک الہ کیلئے دوسرے کی مخالفۃ ممکن ہی نہیں۔ تو جواب اس کا بھی آ چکا ہے کہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مخالفت ممکن ہے کہ ایک

التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل ای خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذ النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطی السموت ورفع هذا لنظام فيكون ممكنالا محالةلا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا مكن بينهما تمانع فی الافعال كلها فلم يكن احدهماصانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع

حاکم متعدد ہونے کے وقت جیسا کہ اس کی طرف اشارہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے، اور یقیناً بعض بعض پر غالب آئے گا، اور اگر نہیں تو پھر اگر فساد بالفعل مراد لیا گیا ہو یعنی دونوں کا اس نظام سے نکلنا جس کا مشاہدہ کیا جا رہا ہے، تو خالی تعدد اس کو مستلزم نہیں، کیوں کہ اس نظام پر اتفاق ہو جانا جائز ہے اور اگر نہیں تو پھر فساد کا امکان مراد ہوگا تو اس کے ختم ہونے یا اس کی نفی پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹے جانے پر اور اس نظام کے اٹھ جانے پر شاہد ہیں تو لا محالہ ممکن ہوا، نہ کہا جائے! کہ ملازمت قطعی ہے اور ان کے فساد سے مراد ان کا عدم تکون ہے، اس معنی میں کہ اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو یقیناً ان میں تمام افعال کے اندر تمانع ممکن ہے تو ان سے ایک صانع نہ ہو سکا تو مصنوع نہ پایا گیا کیوں کہ ہم کہتے ہیں: تمانع کا ممکن ہونا صانع کے عدمِ تعدد کو لازم ہے اور وہ مصنوع کی نفی کو لازم نہیں ہے۔

الہ تو حرکۃ زید کو چاہئے اور دوسرا سکون زید کو۔ آخری اعتراض بھی کوئی کر سکتا ہے۔ کہ کوئی کہہ دے کہ ہو سکتا ہے کہ دو ارادے جمع ہی نہ ہو سکیں جیسے کہ ایک الہ حرکۃ زید اور سکون زید دونوں کا اکھٹا ارادہ کرے تو کہتا ہے کہ یہ بھی کوئی نہیں کہہ سکتا کیوں کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ دو ارادے متضاد نہیں بلکہ دو مراد ہوں تو ان میں تضاد ہوتا ہے۔

واعلم ان قولہ تعالی الخ: اس سے قبل برھان تمانع کی تقریر تفصیلی اور اجمالی آ گئی جس سے وحدانیت باری ثابت ہوگی۔

لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا: میں وحدانیت باری پر جو دلیل سمجھ آ رہی ہے اس کی تقریر کرے گا تو پہلے یہ کہتا ہے کہ مذکورہ آیت بھی وحدانیت باری پر حجت ہے مگر یہ کوئی قطعی اور یقینی دلیل نہیں ہے بلکہ اقناعی (یعنی ظنی) دلیل ہے اور ملازمۃ اس دلیل میں عادیۃ ہے۔ تو اس آیت سے یہ دلیل سمجھ آ رہی ہے۔ چونکہ فساد آسمان و زمین میں نہیں ہے لہٰذا تعدد

على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثانی فی الماضی بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد

اوپر اس کے کہ ملازمہ کے منع ہونے کا اعتراض وارد ہوتا ہے اگر مراد عدم تکون بالفعل ہو اور لازم کا انتفاء منع ہونے پر اعتراض وارد ہوتا ہے اگر مراد امکان ہو۔ پھر اگر کہا جائے: لفظِ لو کا مقتضی یہ ہے کہ ثانی کی نفی ماضی میں ہو اول کی نفی کی وجہ سے تو اس کا فائدہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ دلالت زمانہ ماضی میں فساد کی نفی پر ہوگی اس کا سبب تعدد کی نفی ہے۔

الہ بھی نہیں تو اس سے جو ملازمہ سمجھ آ رہا ہے یہ عادی ہے یعنی عادت جاری ہے کہ جب متعدد حاکم ہوتے ہیں تو ان میں فساد ہوتا رہتا ہے اور ایک حاکم دوسرے حاکم پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے جیسے کہ آیت شریف ولعلا بعضھم سے اشارہ ملتا ہے۔ یاد رہے کہ الخطابیات بمعنی ظنیات کے ہے۔

والا فان ارید الخ: یہ الا ان لم سے مرکب ہے اس کا ماقبل قولہ تعالی پر عطف ہے مطلب یہ ہے کہ ہم تو کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت (لوکان الخ) حجت ظنیہ اور ملازمہ عادیہ ہے۔ اگر تم کہو کہ یہ حجت ظنیہ اور ملازمہ عادیہ نہیں ہے بلکہ دونوں یقینی ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس آیت میں فساد سے کون سا فساد مراد لیتے ہو بالفعل یا بالامکان اگر فساد بالفعل ہو یعنی متعدد الہ ہوئے تو فساد بالفعل ہوگا تو یہ نظام جو نظر آ رہا ہے درہم برہم ہو جائے گا۔ مثلاً سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہو وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ اس صورت میں ہے ہم ملازمہ نہیں مانتے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں الہ اتفاق کر جائیں کہ ایک کہہ دے کہ ٹھیک ہے جیسے تم کہتے ہو ایسے ہی سہی۔ اور اگر فساد سے مراد فساد بالامکان لو، یعنی الہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہوگا اور چونکہ فساد ممکن نہیں (بطلان تالی) لہٰذا تعدد بھی نہیں (بطلان مقدم) (اسی طرح آگے دلیل چلائی) تو اب ہم بطلان تالی نہیں مانتے کہ فساد ممکن نہیں بلکہ فساد تو ممکن ہے اور صرف فساد ممکن کیا استقبال میں فساد کے بالفعل ہونے پر نصوص شاہد ہیں کہ یہ موجودہ نظام معطل ہو کر رہ جائے گا اور آسمان سارے لپیٹے جائیں گے وغیرہ تو پھر فساد ممکن ہوا نہ کہ محال تو معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت حجۃ ظنیہ ہے نہ کہ قطعیہ۔

لا یقال الملازمۃ الخ: سے ایک اعتراض نقل کر کے دو جواب دے گا۔ اور اس اعتراض کا مدار اس پر ہے کہ مذکورہ آیت کے اندر فساد کا معنی یہ نہ ہو کہ کسی شے کے اوپر فساد آئے کما مر بلکہ معنی یہ ہیں کہ عدم تکون یعنی مصنوع ہے ہی نہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے تو کہا ہے کہ ملازمہ عادیہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ملازمہ قطعیہ ہے جبکہ فساد سے عدم تکون مراد ہو اور وہ اس طرح کہ اگر کہو کہ تعدد الہ ہے تو پھر ان میں تمانع بھی ممکن ہوگا اور جب تمانع ممکن ہوا تو اب دونوں صانع ہو ہی نہیں سکتے کیوں کہ ایک کہے گا میں مصنوع (عالم) کو پیدا کرتا ہوں اور دوسرا کہے گا کہ میں پیدا کرنا چاہتا ہوں تو اب اگر دو الہ

قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعما لين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الاقديما اى لا ابتداء لوجوده

ہم نے کہا: ہاں یہ اصل لغت کی وجہ سے ہے لیکن کبھی زمانہ کی تعیین پر کسی دلالت کے بغیر جزء کی نفی کے ساتھ شرط کی نفی پر استدلال کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے ہمارے قول ”لو کان العالم قدیمالکان غیر متغیر،، (اگر عالم قدیم ہوتا تو یقیناً متغیر نہ ہوتا) میں ہے۔ اور آیت اسی قبیلہ سے ہے، اور کبھی دو استعمالوں میں ایک بعض ذہنوں پر دوسرے کے ساتھ شبہ ڈال دیتا ہے، اور خبط واقع ہو جاتا ہے۔ ”قدیم،، یہ جو التزاما معلوم ہوا تھا اس کی تصریح ہے۔ اس لئے کہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے، یعنی اس کے وجود کی ابتداء نہیں ہوتی۔

ہوئے تو مصنوع ہی نہیں ہوگا اور چونکہ مصنوع تو ہے معلوم ہوا کہ دو الہ نہیں ہیں تو یہاں سے مذکورہ اعتراض کا پہلا رد کرتا ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اگر متعدد الہ ہوئے تو مصنوع ہوگا ہی نہیں یہ باطل ہے اس لئے کہ تعدد الہ کوئی مصنوع کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف اس کو مستلزم ہے کہ دو الہ نہیں ہو سکتے ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ تعدد الہ کے باوجود مصنوع موجود ہو کہ مثلاً دونوں اتفاق کر جائیں کہ مصنوع ہونا چاہئے۔

علی انه یرد الخ: سے دوسرا رد کرتا ہے کہ تم نے جو کہا ہے: چونکہ فساد (بمعنی عدم تکون) نہیں ہے لہٰذا تعدد الہ بھی نہیں ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ مصنوع کے نہ ہونے کا مطلب کیا ہے بالفعل نہیں ہے یا بالامکان نہیں ہے اگر کہو کہ بالفعل نہیں ہے تو ملازمہ ہی نہیں مانتے یعنی ہو سکتا ہے کہ تعدد الہ کے باوجود مصنوع بالفعل پایا جائے عند اتفاق الا لهه۔ اور اگر کہو کہ مصنوع بالامکان نہیں پایا جاتا (اور دلیل یوں چلاتے ہو کہ چونکہ مصنوع ممکن ہی نہیں تو یہ قول باطل ہے۔ پھر تعدد الہ بھی باطل ہوگا) ہم تمہارے لازم (تالی) کے بطلان کو نہیں مانتے کہ مصنوع کا ممکن نہ ہونا یہ تم کہتے ہو کہ باطل ہے ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ تعدد الہ کے وقت ممکن ہی نہ ہو۔

فان قیل مقتضی الخ: سے ایک اعتراض نقل کر کے جواب دیتا ہے تو اعتراض سے قبل تمہید ہے: علم معانی میں مذکور ہے کہ ”لو،، کی وضع اس لئے ہے کہ جزاء (زمانہ ماضی میں) منتفی ہے اس لئے شرط منتفی ہے۔ تم نے وحدانیۃ باری تعالیٰ پر جو آیت (لوکان) سے دلیل دی ہے اس آیت میں بھی ”لو،، ہے تو پھر یہاں بھی معنی یہ ہوگا کہ فساد زمانہ ماضی کے اندر اس لئے منتفی ہے کہ تعدد الہ منتفی ہے۔ اب اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے وحدانیت باری تعالیٰ صرف زمانہ ماضی میں ثابت ہوئی حالانکہ وحدانیت باری تعالیٰ تو دائمی ہے کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو پھر استقبال اور حال میں وحدانیت باری تعالیٰ ثابت نہ ہو سکی۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: فساد ماضی میں نہیں اس لئے تعدد الہ منتفی ہے تو فساد کا منتفی ہونا یہ مقدم کا رفع ہے اور تعدد الہ منتفی ہونا یہ تالی کا رفع ہے تو اس تمہاری دلیل سے تو پتہ چلتا ہے کہ رفع مقدم نے رفع تالی کا نتیجہ دیا حالانکہ یہ قیاس استثنائی اتبالی ہے اور اس کے صرف دو ضرب منتج ہوتے ہیں کہ رفع مقدم وضع تالی کا نتیجہ دے اور رفع تالی رفع مقدم کیلئے منتج ہے حالانکہ تمہاری دلیل میں غیر منتج ضرب ہے۔

قلنا نعم الخ: سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیتا ہے۔ تو دوسرے کا جواب تو یہ ہے کہ ”لو،، کے دو معنی ہیں ایک لغوی جو بیان کر دیا گیا، دوسرا استدلالی اور وہ یہ کہ جزاء (فساد) کی نفی اس لئے ہے کہ شرط (تعدد الہ) کی نفی ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب آ گیا کہ یہاں آیت ”لوکان الخ،، میں ”لو،، کا استدلالی معنی مراد ہے تو اب رفع تالی نے رفع مقدم کا نتیجہ دیا ہے جو کہ ضرب منتج ہے۔

من غیر دلالة الخ: سے پہلے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ ”لو،، کا استدلالی معنی ہے تو اس میں مطلقا رفع تالی سے رفع مقدم کا نتیجہ آتا ہے کسی زمانہ کے ساتھ اختصاص نہیں ہوتا کہ فلاں میں تو نفی ہے اور فلاں میں نفی نہیں ہے جیسے آگے مثال بھی دی کہ جو کہتے ہیں ”لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر لکنه متغیر فلیس قدیم،، عدم، قدیم وغیرہ کسی ایک زمانہ کے ساتھ مختص نہیں ہوا کرتے۔

وقد یشتبه الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہم نے ”لو،، کے یہ دو معنی بیان کر دیئے ہیں تو بعض چونکہ یہ دو معنے نہیں جانتے اس لئے ان میں خبط (گڑبڑ) ہو جاتا ہے: ایک کہتا ہے: ”لو،، کا یہ معنی ہے دوسرا کہتا ہے: یہ معنی نہیں بلکہ یہ ہے۔

قوله هذا التصریح بما علم التزاما الخ: ماتن نے کہا تھا: محدث للعالم هو الله تعالی پھر کہا: الواحد اور اب کہا کہ القدیم تو متن پر اعتراض ہوا شارح اس کا جواب دے گا اعتراض یہ ہوا کہ القدیم کا ذکر کرنا تکرار ہے کیوں کہ ماتن نے پہلے کہا: محدث للعالم هو الله تعالی لفظِ اللہ کا معنی ہے ”ذات واجب الوجود،، اور واجب الوجود قدیم ہی ہوتا ہے لہٰذا واجب کے ذکر کرنے کے بعد القدیم کا ذکر کرنا تکرار ہے۔ تو جواب دیا کہ قدیم کا ذکر تصریح بما علم التزاما ہے یعنی القدیم لفظ اللہ سے التزاما معلوم ہو رہا تھا لیکن پھر صراحۃ ذکر کر دیا کیوں کہ التزام کا ہر کسی کو پتہ نہیں ہوتا اور تصریح بما علم التزاما جائز ہوتا ہے۔

اذ الواجب الخ: سے دلیل دیتا ہے کہ القدیم (واجب) اللہ ہے کیوں کہ اللہ کی تعریف وہی ذات واجب الوجود ہے، التزاما کیسے معلوم ہو رہا تھا وہ اس طرح کے واجب قدیم ہی ہوتا ہے قدیم کا غیر نہیں ہوتا۔ قدیم کے متعدد معنی تھے اس لئے یہاں قدیم کا معنی کیا جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو یعنی وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔

اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لايصدق عليها ولااستحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة

اس لئے کہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہو تو یقیناً اس کا وجود ضروری ہے کہ اس کے غیر سے ہو حتی کہ بعض کی کلام میں یہ بات واقع ہوگئی ہے کہ واجب اور قدیم مترادف (ایک ہی معنی والے لفظ) ہیں، لیکن یہ قول قطعی طور پر درست نہیں ہے اس لئے کہ دونوں مفہوم متغایر ہیں، اور کلام تساوی میں صدق کے اعتبار سے ہے، تو بے شک ان میں بعض اس قول پر ہیں کہ قدیم واجب سے اعم ہے کیوں کہ قدیم واجب کی صفات پر صادق آتا ہے بخلاف واجب کے کہ وہ قدیم کی صفات پر صادق نہیں آتا اور صفاتِ قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور بے شک جو چیز محال ہے وہ ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے (یعنی قدیم ایک سے زائد نہیں ہو سکتے)

قولہ اذ لو كان حادثا الخ: سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے کیوں کہ اگر واجب قدیم نہ ہو تو وہ مسبوق العدم ہوگا اور اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا (لیکن پہلے تو وہ معلوم تھا تو ظاہر ہے کہ کسی کے موجود کرنے سے موجود ہوا ہوگا) اور جو کسی کی طرف محتاج ہو وہ واجب نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ واجب لازماً قدیم ہوگا۔

قولہ حتى وقع فى كلام الخ: یہ حتی اذ الواجب لا یکون الا قدیما کی غایت ہے یعنی واجب نہیں ہے کہ قدیم ہے شئی کے کلام میں یہ بات آئی ہے کہ واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں تو جب یہ دونوں مترادف ہوئے تو جو واجب ہوگا وہ قدیم ہوگا اور جو قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا۔

لكنه ليس بمستقيم الخ: سے بعض کی کلام کا رد کرتا ہے کہ واجب اور قدیم کو مترادف کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ جو مترادف ہوتے ہیں وہ متحد فی المفہوم ہوتے ہیں حالانکہ واجب اور قدیم کا ایک مفہوم نہیں ہے۔ واجب وہ ذات جس کا وجود خود ہی ہو اور قدیم وہ جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو تو دونوں کے مفہوم علیحدہ ہوئے ایک نہیں، لہٰذا ترادف بھی نہیں کیوں کہ دو مترادف متحد فی المفہوم ہوتے ہیں جیسے: انسان و بشر مترادف ہیں ان کا مفہوم ایک ہے یعنی حیوان ناطق۔

قولہ وانما الكلام فى التساوى الخ: سے بتاتا ہے کہ ہاں اختلاف (کلام کا معنی اختلاف ہے) اس میں ہے کہ واجب اور قدیم میں تساوی فی الصدق ہے یا نہیں ہے۔ تو بعض کہتے ہیں کہ ان میں تساوی فی الصدق نہیں ہے اس لئے

وفى كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريرى (رحمه الله تعالى) ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالىٰ وصفاته واستدلواعلى ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبالذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء أخرثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابو ابان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة

اور بعض متاخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین ضریری رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کے پیروکاروں کی تصریح ہے اس بات کی کہ واجب الوجود ذاتی طور وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور انہوں نے اس پر استدلال کیا کہ ہر وہ جو قدیم ہوتا ہے وہ لذاتہ واجب ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ اگر واجب لذاتہ نہیں ہے تو اس کا عدم فی نفسہ جائز ہوگا تو وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کا محتاج ہوگا تو وہ محدث ہوگا، اس لئے کہ ہماری مراد محدث سے سوائے اُس کے نہیں ہے جس کے وجود کا تعلق کسی دوسری شے کی ایجاد کے ساتھ ہو۔ پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب لذاتہ ہوں تو باقی رہیں گی اور بقاء ایک معنی ہے تو لازم آئے گا کہ معنی کا قیام معنی کے ساتھ ہو، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت اس بقاء کے ساتھ باقی ہوتی ہے جو خود وہ ہی صفت ہے۔

کہ قدیم عام ہے اور واجب خاص ہے۔ قدیم اس لئے عام ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر بھی اور اس کی صفات پر بھی سچا آتا ہے بخلاف واجب کے کہ وہ خاص ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ پر صادق آتا ہے صفات پر سچا نہیں آتا کیوں کہ اگر صفات بھی واجب ہوں تو تعدد وجباء لازم آئے گا جو باطل ہے، معلوم ہوا کہ واجب خاص ہے، واجب وقدیم میں تساوی فی الصدق نہ ہوا۔

ولا استحالة فى تعدد الخ: اس مذہب والوں پر اعتراض ہوا کہ تم کہتے ہو کہ واجب خاص ہے صرف اللہ تعالیٰ پر سچا آتا ہے صفات پر سچا نہیں آتا ورنہ تعدد وجباء لازم آئے گا تو اعتراض یہ ہے کہ صفات کو تم قدیم مانتے ہو تو پھر تعدد قدماء لازم آئے گا تو یہ ایک نئی خرابی ہوگی تو جواب دیا کہ تعدد قدماء جو منع ہے وہ ذات میں منع ہے صفات میں تعدد قدماء جائز ہے اور یہاں صفات میں تعدد قدماء ہے یعنی متعدد صفات قدیم ہوں گی۔

قولہ و فى كلام بعض المتأخرين الخ: سے دوسرا مذہب ذکر کرتا ہے کہ واجب وقدیم میں تساوی فی الصدق ہے تو یہ امام حمید الدین ضریری علیہ الرحمۃ اور ان کے متبعین کا مذہب ہے، ان کے نزدیک ان میں تساوی فی الصدق ہے تو جو قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا اور جو واجب ہوگا وہ قدیم ہوگا تو صفات چونکہ قدیم ہیں لہٰذا ان کے نزدیک صفات واجب بھی ہونگی۔ امام حمید الدین ضریری علیہ الرحمۃ وغیرہ کے مذہب پر دلیل: چونکہ واجب وقدیم میں تساوی فی الصدق ہے، لہٰذا جو

وهذاكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذالاينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهٰذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى

اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے کہ بے شک واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قول توحید کے منافی ہے، اور صفات کے ممکن ہونے کا قول ان کے قول ”ہر ممکن حادث ہے،، کے منافی ہے، پھر اگر ان کا گمان یہ ہے کہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں قدیمہ بالزمان ہیں تو یہ حدوثِ ذاتی احتیاج الی ذات الواجب کے معنی میں منافی نہیں ہے، اور یہ وہ قول ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں، کہ حدوث وقدم کی تقسیم ذاتی اور زمانی کی طرف ہوتی ہے، اور اس میں بہت سارے قواعد اسلامی چھوڑنا پڑتے ہیں اور اس کی اور زیادہ تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ آگے آئے گی۔

قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا کیوں کہ اگر وہ قدیم واجب نہ ہو لذاتہ اور فی نفسہ جائز العدم ہوگا (یعنی ممکن فی نفسہ ہوگا) تو پھر وہ قدیم اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہوگا اور جو اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہو وہ حادث ہوتا ہے (کیوں کہ حادث کی تعریف یہی ہے کہ وہ اپنے جود میں غیر کی طرف محتاج ہو) حالانکہ ہم اسے قدیم کہتے ہیں لازم آیا کہ وہ حادث ہے معلوم ہوا جو قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا۔

قوله ثم اعترضو بان الخ: سے دوسرے مذہب پر اعتراض نقل کر کے جواب ذکر کرے گا تو اعتراض ان پر یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ ہر قدیم واجب ہے تو صفات چونکہ قدیم ہیں لہٰذا واجب ہوں گی۔ اور واجب کا باقی رہنا ضروری ہوتا ہے لہٰذا صفات باری کا باقی رہنا ضروری ہوگا اور بقاء ایک معنی ہے جو ظاہر ہے کہ صفات کے ساتھ قائم ہوگا اور خود صفات بھی ایک معنی ہے جو ذات باری سے قائم ہے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ متکلمین کے نزدیک منع ہے (خرابی اس سے یہ لازم آئی کہ تم نے کہا تھا ہر قدیم واجب ہوتا ہے) تو اس کا انہوں نے جواب دیا کہ قیام المعنی بالمعنی لازم نہیں آتا قیام المعنی بالمعنی تب لازم آئے جب بقاء صفات کا غیر ہو، ہم کہتے ہیں: بقاء صفات کا عین ہے لہٰذا قیام المعنی بالمعنی لازم نہ آیا (بلکہ قیام المعنی بالذات ہوگا) باقی فهى باقية ببقاء هو الخ کا معنی ہے: وہ صفات ایسی بقاء کے ساتھ باقی ہیں کہ وہ بقاء ان صفات کا عین ہے تو ھو ضمیر کا مرجع بقاء ہوگا۔

قوله وهذا كلام فى غاية الخ: سے دونوں مذہبوں پر اعتراض کرتا ہے کہ دونوں مذہبوں پر صفات میں یہ کلام مشکل ہو جائے گی کیوں کہ اگر پہلا مذہب لیا جائے (کہ قدیم اور واجب میں تساوی فی الصدق نہیں ہے) تو اس اعتبار سے

صفات قدیم نہ ہوں گی تو ممکن ہوں گی اور جو ممکن ہو وہ حادث ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث بن جائے اور یہ باطل ہے۔ اور اگر دوسرا مذہب لیا جائے تو اس اعتبار سے صفات واجب ہوں گی تو تعدد وجباء لازم آئے گا اور واجب ایک نہ رہے گا۔

قوله فان زعمو انها قديمة الخ: تو شارح نے امام حمید الدین والے اور اس سے پہلے مذاہب کے بارے کہا کہ جو بھی مذہب لو صفات باری کا مسئلہ مشکل ہو جائے گا کیوں کہ امام حمید الدین والے مذہب میں صفات باری واجب ہیں جو توحید کے منافی ہے اور اگر پہلا مذہب لے کر صفات باری کو ممکن کہو تو کل ممکن حادث کے مطابق صفات حادث ہوں گی اور حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے تو لازم آیا کہ ازل میں اللہ تعالیٰ کی ذات تو ہو لیکن صفات نہ ہوں حالانکہ یہ باطل ہے تو کسی نے پہلے مذہب کی طرف سے جواب دیا کہ اگر صفات باری ممکن ہو جائیں تو پچھلی خرابی لازم نہیں آتی کیوں کہ ایک قدیم بالزمان ہوتا ہے اور ایک حادث بالذات ہوتا ہے قدیم بالزمان کا مطلب ہے مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث بالذات کا معنی یہ ہے کہ شے واجب کی طرف محتاج ہو، اگر کہا جائے کہ صفات باری قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور حادث بالذات ہیں یعنی ذات باری کی طرف محتاج ہیں اور فی الواقع محتاج بھی ہیں کیوں کہ ذات باری کے ساتھ قائم تو ہیں تو اب وہ اشکال نہ ہوگا کیوں کہ قدیم بالزمان ہوئیں تو ازل میں خدا بھی ہوگا اور اس کی صفات بھی ہاں حادث بالذات ہیں اور حادث بالذات قدیم بالزمان کے منافی نہیں ہے تو اب صفات کی بات پہلے مذہب پر کب مشکل ہوئی۔

فهو قول الخ: سے شارح اس جواب کا رد کرتا ہے کہ تم نے قدیم بالزمان وحادث بالذات کے ساتھ جواب دیا ہے یہ فلاسفہ کا مذہب ہے کیوں کہ فلاسفہ قدیم وحادث دونوں کی بالزمان و بالذات کی طرف تقسیم کرتے ہیں کہ ایک قدیم بالذات ہوتا ہے اور ایک بالزمان اسی طرح ایک حادث بالذات ہوتا ہے اور ایک حادث بالزمان۔ تو حادث بالزمان یہ ہے کہ جو مسبوق بالعدم ہو۔ اور قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یہ دونوں آپس میں مقابل ہیں۔ اور حادث بالذات وہ ہے جو کسی کی طرف محتاج ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو کسی کی طرف محتاج نہ ہو تو یہ دونوں قسمیں آپس میں مقابل ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک قدیم بالذات صرف واجب تعالیٰ ہے۔ یہ تقسیم ومذہب فلاسفہ کا ہے اور متکلمین کے نزدیک ایک ہی قدیم ہے اور ایک ہی حادث ہے۔ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو متکلمین کے مذہب کو لو تو تمہاری بات نہیں بنتی اور جو تم نے جواب دیا ہے اس سے تمہاری بات تو بن جاتی ہے لیکن فلاسفہ کا مذہب ہے۔ پھر اعتراض یہ ہوا کہ اگر فلاسفہ کا مذہب ہے تو کیا ہوا؟ جواب دیا کہ اگر فلاسفہ کا مذہب لیا جائے تو پھر ہمیں کئی قواعد اسلامیہ چھوڑنے پڑیں گے لہٰذا ان کا مذہب نہیں لیا جاسکتا۔

الحی القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم علی هذا النمط البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لایکون بدون هذه الصفات علا ان اضدادها نقائص یجب تنزیه اللہ تعالی عنها

”زندہ، قدرت والا، علم والا، سننے والا، دیکھنے والا، چاہنے والا،، یعنی ارادہ کرنے والا کیوں کہ بداہت عقل اس کا جزم کرتی ہے کہ عالم کا محدث اس بدیع طور طریقے اور نظام محکم پر ہے، ساتھ اس کے جس پر وہ مشتمل ہے یعنی پختہ افعال اور خوبصورت نقوش (دنیا میں)، وہ بغیر ان صفات کے نہیں ہوتا باوجودیکہ ان صفات کی ضدیں نقص ہیں جن سے اللہ تعالی کا پاک ہونا واجب ہے۔

قال الماتن الحی القادر العلیم السمیع الخ: پہلے ماتن نے کہا تھا کہ محدث للعالم اللہ ہے جو واحد ہے اور قدیم ہے۔ اب کہتا ہے کہ وہ حی ہے قادر ہے الخ۔ ایک اعتراض ہوا کہ تم نے اللہ کی ایک صفت شائی ذکر کی ہے تو جس طرح اللہ تعا کی صفت شائی ہے اسی طرح اللہ تعالی کی صفت مرید بھی ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: فعال لما یرید ○ تو مرید کو کیوں نہیں ذکر کیا تو شارح نے قولہ ای المرید سے جواب دیا کہ شائی اور مرید کا ایک معنی ہے: یفعل ما یشاء ○

قولہ لان بداهة العقل الخ سے دلیل دیتا ہے کہ واجب تعالی کے لئے یہ صفات ثابت ہیں دلیل یہ ہے کہ جب آدمی عالم کے اس طریق عجیب اور نظام پختہ کو دیکھے تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ اس کے بنانے والے کو بنانے سے پہلے اس کا علم تھا اتفاقا پیدا نہ ہوا تو علیم ثابت ہو گیا اور بناء تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ قدرت ہو اور قدرت اور علم تب آ سکتا ہے کہ حیات ہو اور بنائے گا بھی اپنے ارادے سے تو حی، قادر، علیم اور مرید ہونا اس دلیل سے ثابت ہو گیا۔ یہ طریقہ عجیب پر جاری ہے اور اس کا نظام پختہ ہے یعنی تبدیل نہیں ہوتا اور سورج طلوع ہوتا اور روز غروب ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

متقنہ اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی پختہ یعنی اس میں پختہ افعال ہیں اور عالم میں خوب صورت نقوش ہیں۔

علي ان اضدادها الخ: سے دوسری دلیل دیتا ہے کہ یہ صفات واجب کیلئے ضروری ہیں کیوں کہ اگر یہ ضروری نہ ہوں تو ان کی نقیضیں ضروری ہوں گی یعنی موت، عجز، جہل وغیرہ کیوں کہ اگر یہ بھی ضروری نہ ہوں تو ارتفاع نقیض لازم آئے گا تو پھر ان کی ضدیں واجب ہوں گی حالانکہ وہ تو نقائض ہیں اور نقائض سے اللہ تعالی کی تنزیہ واجب ہے تو جب نقائض ممتنع ہوئے تو مذکورہ صفات کا ہونا واجب ہو جائے گا ورنہ ارتفاع والی خرابی لازم آ جائے گی۔

وایضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لایتوقف ثبوت الشرع علیها فیصح التمسك بالشرع فیها کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامه ونحو ذالك مما یتوقف ثبوت الشرع علیه لیس بعرض لانه لایقوم بذاته بل یفتقر الی محل یقومه فیکون ممکنا ولا یمتنع بقاءه والا لکان البقاء معنی قائما به فیلزم قیام المعنی بالمعنی وهو محال لان قیام العرض بالشیء معناه ان تحیزه تابع لتحیزه والعرض لاتحیزله بذاته حتی یتحیز غیره بتبعیته

اور نیز ان کے ساتھ شرع وارد ہوئی، ان میں سے بعض وہ ہیں جن پر شرع کا ثبوت موقوف نہیں تو ان میں شرع سے استدلال کرنا درست ہے، جیسے توحید ہے بخلاف وجودِ صانع، اس کی کلام اور اس طرح کی دیگر صفات جن پر شرع کا ثبوت موقوف ہے، ”عرض نہیں ہے،، کیوں کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتی بلکہ محل کی محتاج ہوتی ہے جو اس کو قائم رکھے، تو وہ ممکن ہوگا اور اس کی بقاء ممتنع نہیں ہوگی ورنہ بقاء ایک اس کے ساتھ قائم معنی ہوگا، تو اس طرح معنی کا معنی کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، کیوں کہ شے کے ساتھ عرض کا قائم ہونے کا معنی ہے کہ اس عرض کا حیز اس شے کے حیز کے تابع ہے حالانکہ عرض کا بذاتہ کوئی حیز نہیں ہوتا حتی کہ اس کا غیر اس کے تابع ہو کر متحیز ہو جائے۔

قولہ وایضا قد ورد الشرع الخ: سے تیسری دلیل دیتا ہے کہ یہ صفات اللہ تعالی کے لئے ثابت ہیں کیوں کہ ان صفات کے ساتھ شرع شریف وارد ہے اور شریعت کی بات تو معتبر ہے لہٰذا ان اوصاف کا اللہ تعالی کے لئے ثبوت ہوگا۔

پھر اعتراض ہوا کہ تم نے کہا ہے کہ ان صفات کا اثبات شرع سے ہے حالانکہ جو شرع خود ان صفات پر موقوف ہے یعنی خود شرع کا ان صفات سے اثبات ہوتا ہے تو دور لازم آ گیا۔ جواب دیا کہ ان سب صفات پر شرع کا ثبوت موقوف نہیں کہ اعتراض ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ شرع کا ثبوت بعض صفات پر موقوف ہے تو دوسری بعض صفات جو شرع کے لئے موقوف نہیں ہیں ان کا اثبات شرع سے ہوگا اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔ اس کی مثال جیسے توحید۔ شرع کا ثبوت توحید پر کوئی موقوف نہیں ہے اور توحید شرع سے ثابت ہے کہ لا الہ الا اللہ۔ بخلاف وجود صانع وکلام صانع کے کہ ان پر شرع موقوف ہے (اور یہ شرع پر موقوف نہیں ہیں) کیوں کہ شرع نام ہے کتاب وسنت وکلام کا تو صانع کا وجود اور کلام ہوا تب شرع ہوگی ورنہ شرع کیسے آ سکتی ہے۔

لیس بعرض: پہلے صفات ثبوتیہ کو ذکر کیا اور اب صفات سلبیہ کو ذکر کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالی عرض نہیں ہے۔ اب شارح دلیل دیتا ہے کہ اس لئے عرض نہیں ہے کہ عرض کہتے ہیں جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے قیام میں محل کی طرف محتاج ہو جو

وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيزوالحق ان االبقاء استمراز الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى

اور یہ اس پر مبنی ہے کہ شے کی بقاء اس کے وجود پر زائد معنی ہے، اور اس پر کہ قیام کا معنی تحیز میں اتباع کرنا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا جاری رہنا اور زوال کا نہ ہونا ہے، اور اس کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانہ کی طرف نسبت کی حیثیت سے، اور ہمارے قول وجد ولم یبق کا معنی ہے کہ وہ حادث ہے تو اس کا وجود جاری نہ رہے گا اور نہ زمانہ ثانی میں ثابت ہوگا

محل اس کی تقویم کرے گا، اگر اللہ عرض ہو تو وہ قائم بذاتہ نہ ہوا، محل کی طرف محتاج ہوگا جو اس کو قائم کرے گا تو احتیاج ممکن میں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ممکن ہو جائے گا واجب نہ رہے گا۔

قوله ولا تمتنع بقائه الخ : سے دوسری دلیل دیتا ہے شیخ اشعری کے مذہب کے لحاظ سے کہ عرض کی بقاء تو ممتنع ہے اور یہ شیخ اشعری کا مذہب ہے۔ تو اگر اللہ تعالیٰ عرض ہو تو اس کی بقاء ممتنع ہوگی حالانکہ واجب کی بقاء تو ضروری ہوتی ہے لہٰذا عرض نہیں ہو سکتا۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ بقاء کیوں ممتنع ہے؟ اس لئے کہ اگر عرض کی بقاء ممکن ہو تو بقاء ایک معنی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ عرض کے ساتھ قائم ہوگا اور عرض خود ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا۔ (لیکن یہ تب لازم آئے گا کہ بقاء عرض سے زائد ہو اور عین نہ ہو جیسا کہ آگے آئے گا) اور قیام المعنی بالمعنی محال ہے لہٰذا بقاء بھی محال ہوگی۔ اللہ تعالیٰ عرض نہ ہوگا۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے۔ تو کہتا ہے کہ اس لئے قیام العرض بالشیء (قیام المعنی بالمعنی کی تعبیر ہے) کا یہ معنی ہے کہ اس کا تحیز شئی کے تحیز کے تابع ہے یعنی معنی (بقاء) کا تحیز یہ تابع ہے عرض کے تحیز کے حالانکہ عرض کا اپنا تحیز کب ہوتا ہے وہ تو خود تحیز میں اپنے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے تو اب معنی کا تحیز عرض کے تحیز کے تابع نہیں ہو سکتا تو قیام المعنی بالمعنی محال ہوا تو پھر عرض کی بقاء بھی ممتنع ہوا اور پھر اللہ تعالیٰ کا عرض نہ بننا بھی ممتنع ہو گیا۔

قوله هذا مبني الخ : سے بتاتا ہے کہ یہ دلیل اشعری والی تب تام ہوگی جب کہ یہ مانا جائے کہ بقاء عرض سے زائد چیز ہے۔ (کیوں کہ قیام المعنی بالمعنی تب ہی لازم آتا ہے) اور دوسری دلیل کا مدار اس بات پر ہے کہ قیام الشیء کا معنی التبعية فى الحيز کیا جائے۔ (دلیل کا مورد اس پر اس لئے ہے کہ قیام المعنی بالمعنی تب ہی محال ہوگا جبکہ قیام الشیء بالعرض کا معنی التبعية فى الحيز ہو)

قوله والحق ان البقاء الخ : سے دلیل کا رد ہے، دلیل کا مدار ان مذکورہ دو چیزیں پر تھا، ہم ان دو چیزوں کو نہیں مانتے۔ پہلی کا مبنی یہ تھا کہ بقاء وجود سے زائد ہو شارح کہتا ہے: حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا عین ہے بقاء وجود سے علیحدہ چیز کا نام نہیں کیوں کہ بقاء کا معنی ہے استمرار الوجود وعدم زواله۔ استمرار وجود خود وجود ہی ہے اسی طرح عدم زوال ہوا تو وجود ہوگا۔

وان القيام هوا لاختصاص الناعت اى كما فى اوصاف البارى تعالىٰ فانها قائمة بذات الله تعالى ولا تتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز وان انتفاء الاجسام فى كل أن ومشاهدة بقائها تجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههناشيء هو حركة وأخر وهو سرعة او بطوء بل ههناحركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة

اور یہ کہ قیام وہ اختصاص ہے جو موصوف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ بطور تبعیت متحیز نہیں ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور بے شک اجسام کی نفی ہر آن میں اور ان کی بقاء کا مشاہدہ امثال کا تجدد اعراض میں اس سے زیادہ دور نہیں ہے، ہاں ان کا عرض کے ساتھ قائم ہونے میں حرکت کی سرعت اور سستی سے استدلال کرنا مکمل استدلال نہیں ہے اس لئے کہ یہاں کوئی شے نہیں جو حرکت ہو اور دوسری شے جو تیز اور سست ہو، بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہو جسے بعض حرکات کی نسبت سے تیز کہا جاتا ہے۔

وحقيقة الوجود الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ بقاء وجود کا عین ہے زائد نہیں ہے اور دلیل دی کہ بقاء استمرار وجود کا نام ہے استمرار تو وجود سے زائد ہے استمرار اور ہے، وجود اور چیز ہے اسی طرح بقاء عدم زوال کا نام ہے، بقاء: عدمی ہوا تو عدم وجود کا کس طرح عین ہو سکتا ہے؟ جواب دیا کہ تم بقاء کی حقیقت نہیں سمجھتے۔ بقاء کی حقیقت یہ ہے کہ بقاء اس وجود کا نام ہے جو زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہو یعنی وجود کو اگر زمانہ اول (ماضی) کی طرف منسوب کریں تو یہ وجود ابتداءً ہوگا اور اگر وجود کو زمانہ ثانی کی طرف منسوب کریں تو یہی وجود بقاء ہوگا گویا بقاء مطلق وجود کا نام نہیں بلکہ اس خاص وجود کا نام ہے جو منسوب ہے زمانہ ثانی کی طرف۔ تو اب جواب آگیا کہ استمرار وجود کا معنیٰ ہے: وہ وجود جو زمانہ ثانی میں مستمر ہے اور زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہے۔

قوله ومعنى قولنا وجد ولم يبق الخ : سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ بقاء وجود کا عین ہے حالانکہ کہا جاتا ہے کہ وجد ولم یبق یعنی پایا گیا لیکن باقی نہ رہا۔ اگر بقاء وجود کا عین ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ وجد ولم یوجد یعنی پایا گیا اور نہیں پایا گیا یہ اجتماع نقیض ہے: جواب دیا کہ اس قول میں نفی و اثبات ایک چیز پر نہیں کہ اجتماع نقیض لازم آئے بلکہ اثبات اور پر ہے اور نفی اور پر ہے۔ وجد کا معنی ہے کہ وجد فی الزمان الاول اور لم یبق کا مطلب ہے کہ لم یبق فی الزمان الثانی یعنی زمانہ اول میں پایا گیا (یعنی ابتدا ہوئی) اور بعد زمانہ ثانی میں وجود نہ رہا تو اب عین

ہوئے کیوں کہ بقاء مطلق وجود کا نام نہ تھا بلکہ اس وجود کا نام تھا جو زمانہ ثانی کے ساتھ مخصوص ہے تو اب جبکہ وجود زمانہ ثانی میں نہ ہوا تو بقاء بھی نہ رہا تو عینیت ثابت ہوگئی۔

وان القیام ھو الاختصاص الخ : سے بتاتا ہے کہ تم نے دلیل کا مبنی اس بات کو بنایا کہ قیام العرض بالشیء کا معنی ہے التبعیۃ فی الحیز ہم اس کو بھی نہیں مانتے کہ قیام کا معنی یہ ہے کیوں کہ تعریف جامع ہونی چاہئے۔ اگر قیام کی تعریف یہ کی جائے تو صفات باری نکل جائیں گی کیوں کہ وہ ذات باری کے ساتھ قائم تو ہیں لیکن التبعیہ فی الحیز نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے چہ جائیکہ صفات کا تحیز اس کے تحیز کے تابع ہو تو پھر قیام کی تعریف ہونی چاہئے اور وہ تعریف یہ ہے کہ اختصاص النعت بالمنعوت۔ یعنی قیام کا معنی ہے کہ ایک شے کا اختصاص دوسری کے ساتھ ہو جس طرح نعت کا اختصاص ہوتا ہے منعوت کے ساتھ اب صفات باری نہ نکلے کیوں کہ صفات باری کا اللہ کے ساتھ ایسا اختصاص ہے کہ صفات نعت ہیں اور اللہ تعالیٰ منعوت ہے تو اب جب تمہارا مدار باطل تو تمہاری دلیل بھی باطل۔

قولہ وان انتفاء الاجسام الخ : اشعری کی امتناع بقاء عرض پر جو دلیل تھی اس کا ایک رد شارح نے والحق سے کر دیا۔ اب دوسرا رد کرتا ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے اور اشعری کے نزدیک عرض ہر آن میں متجدد ہوتا ہے تو پھر تمہاری پہلی دلیل جسم میں چل سکتی ہے کہ جسم بھی متجدد ہو اور بقاء ممتنع ہو تو پھر چاہئے کہ تم جسم کے تجدد کا بھی قول کرو کیوں کہ جسم کے بقاء کا استحالہ عرض کے بقاء کے استحالہ سے زیادہ بعید نہیں ہے۔ جس طرح عرض کی بقاء ممتنع ہے اسی طرح جسم کی بقاء بھی ممتنع ہوگی۔

قولہ نعم تمسکھم الخ سے فلاسفہ کا مذہب ذکر کر کے رد کرتا ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض جائز ہے تو شارح نے کہا: اس دعویٰ پر فلاسفہ کے پاس کوئی دلیل تام نہیں ہے کیوں کہ وہ دلیل دیتے ہیں کہ ایک حرکت ہوتی ہے اور دوسری سرعۃ وبطوٴ۔ تو حرکت ایک عرض ہے اور سرعۃ وبطوٴ بھی عرض ہیں اور حرکت سریع بھی ہوتی ہے اور بطیئ بھی تو دیکھو عرض عرض کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ سرعۃ اور بطوٴ حرکت کے ساتھ قائم ہوں گی۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہ دلیل تام نہیں ہے کیوں کہ یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک چیز حرکت ہے اور دوسری سریع وبطیئ بلکہ ایک ہی چیز ہے اور وہ حرکت ہے اسی حرکت کی نسبت بعض دوسری حرکات کی طرف کرو تو یہی حرکت سریع ہوگی۔ اور اگر بعض دوسری حرکات کی طرف کر دو تو یہی حرکت بطیئ ہوگی۔ خلاصہ یہ نکلا کہ یہاں دو چیزیں نہیں (کہ قیام العرض بالعرض لازم آئے) کہ ایک حرکت ہے اور دوسری سرعت یا بطوٴ ہے بلکہ یہاں ایک ہی چیز ہے اور وہ حرکت ہے یہی حرکت سرعۃ بھی اور بطوٴ بھی ہے لیکن مختلف اعتبارات سے۔

وبھذا تبین ان لیست الخ : سے ماقبل پر تفریع بٹھاتا ہے کہ جب سرعۃ اور بطوٴ حرکۃ کا نام ہیں اور ان میں اختلاف اضافات کی وجہ سے ہے اس سے معلوم ہوگیا کہ سرعۃ اور بطوء دو مختلف نوع حقیقی نہیں ہیں کیوں کہ انواع حقیقیہ تو حقیقت میں مختلف ہوتی ہیں اضافات سے مختلف نہیں ہوتی ہیں اور یہ سرعۃ اور بطوء تو اضافات سے مختلف ہوتی ہیں۔

و بالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات ولاجسم لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسماللوجود لافى موضوع مجرد اكان اومتحيزالكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوابه الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع

اور بعض کی نسبت سے حرکت سست ہے اور اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ تیزی اور سستی حرکت کی دو مختلف قسمیں نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ اضافت سے مختلف نہیں ہوا کرتیں۔ ''اور جسم نہیں،، کیوں کہ وہ مرکب متحیز ہوتا ہے، اور یہ'' حادث ہونے کی علامت ہے۔ ''اور وہ جوہر نہیں،، البتہ ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ یہ نام ہے اس جزء کا جو تقسیم نہیں ہوتی اور وہ متحیز ہے، اور جسم کی جزء ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند وبالا ہے، اور البتہ فلاسفہ کے نزدیک اس لئے وہ اگرچہ وجود کا اسے نام بناتے ہیں لیکن کسی موضوع میں نہیں مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اسے ممکن کی اقسام سے بنایا ہے اور اسے مراد انہوں نے ماہیت ممکنہ لی ہے، جو پائی تو جاتی ہے مگر کسی موضوع میں نہیں ہوتی۔

قولہ لانہ متركب ومتحيز الخ : ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے تو شارح نے دلیل دی اس لئے جسم نہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اور متحیز بھی ہوتا ہے تو ترکب وتحیز حدوث کی نشانی ہے اور اللہ تعالیٰ واجب وقدیم ہے۔

قولہ واما عندنا فلانہ اسم الخ : ماتن نے کہا تھا : اللہ تعالیٰ جوہر بھی نہیں ہے تو شارح کہتا ہے: اللہ تعالیٰ نہ تو ہمارے نزدیک جوہر ہے اور نہ ہی فلاسفہ کے نزدیک جوہر ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس لئے جوہر نہیں ہے کہ متکلمین کے نزدیک جوہر جزء لایتجزی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ تو جزء لایتجزی نہیں کیوں کہ جزء لایتجزی ایک تو متحیز ہوتا ہے اور دوسرا جسم کی جزء ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں سے پاک ہے۔

قولہ واما عند الفلاسفة الخ : اب سوال ہوا کہ چلو تمہارے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہو سکتا لیکن فلاسفہ کے نزدیک تو ہو سکتا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر کہتے ہیں موجود لا فی الموضوع کو اور اللہ تعالیٰ موجود لا فی الموضوع تو ہے۔ تو جواب دیا کہ فلاسفہ کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جوہر وعرض ممکن کے قسم ہیں اور اللہ تعالیٰ ممکن تو نہیں ہے، جوہر جب ممکن کی قسم ہوئی تو ان کی موجود لا فی الموضوع سے مراد یہ ہوگی'' الماهية الممكنه التى اذا وجدت كانت لا فى الموضوع،، ممکن ماہیت اگر پائی جائے تو وہ موجود لا فی الموضوع ہو اور اللہ تعالیٰ تو ممکن نہیں ہے

واما اذاارید بھما القائم بذاته والموجود لا فی موضوع فانمایمتنع اطلاقهما علی الصانع من جهة عدم ورودالشرع بذلك مع تبادرالفهم الی المرکب والمتحیز وذهاب المجسمة والنصاری الی اطلاق الجسم والجوهر علیه بالمعنی الذی یجب تنزیه الله تعالی عنه فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود والواجب والقدیم ونحو ذلك مما لم یرد به الشرع

البتہ جب ان سے مراد قائم بذاتہ اور موجود لا فی موضوع لیا جائے تو ان کا اطلاق صانع پر شریعت کے اس کے ساتھ عدم ورود کی وجہ سے ممتنع ہے، جب کہ فہم فورا مرکب اور متحیز کی طرف جاتا ہے، مجسمہ اور نصاری کا جسم اور جوہر کے اس پر اطلاق کی طرف جانا اس معنی میں ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا واجب ہے۔ پھر اگر کہا جائے: کہ وجود، واجب، قدیم وغیرہ جیسے الفاظ کا اطلاق کیسے صحیح ہے جس کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی۔

قوله واما اذا ارید بها الخ : سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: اللہ تعالی نہ جسم ہے اور نہ ہی جوہر ہے کیوں کہ جسم اور جوہر کا معنی اللہ تعالی پر سچا نہیں آتا ہے، وہ لوگ جو جسم کی تعریف اور جوہر کی تعریف یہ نہیں کرتے ہیں جو تم نے کی ہے بلکہ اور تعریف کرتے ہیں تو اس لحاظ سے جسم و جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر آجانا چاہئے مثلا مبتدعہ کے نزدیک جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے اور وہ کہتے ہیں کہ جسم کہتے ہیں جو قائم بذاتہ ہو اور جوہر کہتے ہیں جو موجود فی الموضوع ہو تو ان معنوں کے لحاظ سے جسم و جوہر کا اطلاق اللہ تعالی پر ہونا چاہئے کیوں کہ اللہ تعالی قائم بذاتہ بھی ہے اور موجود لا فی الموضوع بھی ہے تو اس کے شارح نے تین جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی سماع شرع پر موقوف ہیں اور جسم اور جوہر کا اطلاق شرع میں اللہ تعالیٰ پر وارد نہیں ہے اس لئے ان کا اطلاق اس پر جائز نہیں ہے۔

قوله مع تبادر الفهم الخ : سے دوسرا جواب دیا کہ اگر جسم و جوہر کا ہم مبتدعہ کی طرح اللہ تعالی پر اطلاق کریں تو ہماری مبتدعہ کے ساتھ تشبیہ لازم آئے گی اور حضور نبی کریم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے: **من تشبه بقوم فهو منهم**۔

قوله فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود الخ : سے ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اللہ تعالی کے اسماء سماع شرع پر موقوف ہیں۔ ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ بعض اسماء ایسے ہیں جو شرع شریف میں وارد نہیں ہیں اور ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے مثلا واجب قدیم اور موجود ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے لیکن شرع میں اسماء وارد نہیں ہیں۔ جواب دیا کہ موجود واجب اور قدیم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر بالاجماع ہے یعنی اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی قدیم ہے واجب ہے اور موجود ہے اور اجماع بھی ادلہ شرعیہ سے ہے تو گویا واجب قدیم وغیرہ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر شرع سے ثابت ہوا۔

قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع وقد یقال ان الله تعالٰی والواجب والقدیم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما یرادفه من تلك اللغة او من لغة اخروی ما یلازم معناه وفیه نظر ولا مصور ای ذی صورة وشکل مثل صورةانسان اوفرس لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الکمیات والکیفیات واحاطة الحدود والنهایات

ہم کہیں گے: (ان ناموں کا اطلاق اللہ تعالی پر) اجماع سے ہے۔ اور یہ بھی شریعت کی دلیلوں میں سے ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے: بے شک اللہ تعالیٰ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں، اور موجود واجب کے لئے لازم ہے، اور جب شرع لغت سے کسی اسم کے اطلاق کے ساتھ وارد ہو تو یہ اجازت ہوتی ہے اس اسم کے اطلاق کی جو اس کے مترادف ہو اسی لغت سے یا کسی دوسری لغت سے جو اس کے معنی کو لازم ہو، اور اس میں اعتراض ہے۔ ''اور نہ ہی وہ مصور ہے،، یعنی صورت و شکل والا انسان کی یا گھوڑے کی صورت کی مثل کیوں کہ وہ جسم کے خواص سے ہے اجسام کو کمیات، کیفیات، حدود کے احاطہ اور نہایات کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہیں۔

وقد یقال الخ : بعض لوگوں نے فان قیل کا اور طریقہ سے جواب دیا تھا شارح ان کا جواب نقل کر کے رد کرے گا۔ جواب دیا کہ اللہ، واجب، اور قدیم مترادف ہیں۔ اور یہ قانون ہے کہ ایک مرادف کا اطلاق آجائے تو باقی مرادفوں کا اطلاق بھی جائز ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالی کا اطلاق تو ذات باری پر شرع سے ثابت ہے لہٰذا جو مترادف ہیں ان کا اطلاق بھی جائز ہے۔ (چاہے مرادف اسی لغت کا ہو جس لغت کا وہ اصل اسم ہے یا کسی اور لغت کا ہو جیسے خدا) اور انہوں نے موجود کا جواب دیا کہ واجب ملزوم ہے اور موجود اس کو لازم ہے اور جب اللہ تعالی پر ملزوم کا اطلاق شرعا آجائے تو لازم کا اذن بھی آجاتا ہے چاہے لازم اس لغۃ سے ہو جس لغۃ سے ملزوم ہے یا کسی اور لغت سے ہو تو واجب کا اطلاق تو شرعا جائز ہے (کیوں کہ اللہ کے مرادف ہے) لہٰذا لازم کا اطلاق بھی جائز ہے۔

قوله وفیه نظر: سے شارح اس جواب کا رد کرتا ہے چند وجہ سے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف ہیں کیوں کہ مترادف وہ ہوتے ہیں جو متحد فی المفہوم ہوں حالانکہ ہر ایک کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے۔ واجب کہتے ہیں: جس کا وجود ضروری ہو اور قدیم کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم نہ ہو تو مفہوم ایک کب ہوا۔

رد کی دوسری وجہ یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آپس میں مترادف ہیں لیکن ترادف کا علم ہمیں شرع سے تو

ولا محدود ای ذی حدونهاية ولا معدود ای ذی عدد و كثرة يعنی ليس محلاللكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز ای ذی ابعاض واجزاء ولا متر كب منها لما فی كل ذلك من الاحتياج المنافی للوجوب فما له اجزاء يسمی باعتبار تالفه منها متر كبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه

''اورمحدودنہیں،، یعنی حد اور انتہاء والا ''اورنہ معدود،، یعنی عدد اور کثرت والا یعنی وہ کمیاتِ متصلہ کا محل وجگہ ایسا نہیں ہے ، جیسے کہ مقداریں ہوتی ہیں۔ اور نہ کمیاتِ منفصلہ کا محل ہے جیسے عدد اور یہ بات ظاہر ہے۔ ''اور نہ وہ متبعض، نہ متجزی ہے،، یعنی ابعاض اور اجزاء والا نہیں ''اور نہ ہی وہ اجزاء سے مرکب ہے،، کیوں کہ ان سب میں وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے، اس لئے اس کے اجزاء نہیں کے ان سے مرکب ہونے کی وجہ سے اس کا نام متر کب رکھا جائے اور اس کے ان کی طرف منحل ہونے کی وجہ سے متبعض اور متجز کہا جائے ''اور وہ انتہاء والا نہیں،،

نہیں آیا بلکہ عقل سے آیا ہے اور عقل غلطی کرتی رہتی ہے ہوسکتا ہے کہ واجب وقدیم نفس الامر میں اللہ کے مترادف نہ ہوں تو پھر اطلاق بھی جائز نہ ہوگا یہ رد تو باعتبار واجب وقدیم کے تھا۔ اب باعتبار موجود کے کہ مجیب نے کہا تھا کہ واجب ملزوم ہے اور موجود اس کو لازم ہے جب ملزوم کا اذن شرعا آ گیا تو لازم کا اذن بھی آ گیا یہ بات غلط ہے کیوں کہ اللہ تعالی خالق کل شیء ہے، اس کا اطلاق شرعا ہے اور وہ خالق خنازیر ہے تو چاہئے کہ اللہ تعالی پر خالق خنازیر کا اطلاق جائز ہو حالانکہ منع ہے۔

ای ذی صورة و شكل الخ: ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالی مصور نہیں ہے تو شارح نے اس کا معنی کیا ہے کہ اللہ تعالی ذی صورت وشکل نہیں جیسے انسان وگھوڑے کی صورت وشکل ہوتی ہے کیوں کہ صورت وشکل اجسام کے خواص ہیں یہ چیزیں اجسام، کمیات (طول، عرض، عمق) اور کیفیات (مثلا بیاض، سواد، اور موٹا ہونا وغیرہ) کے واسطہ سے عارض ہوتی ہیں اور احاطہء حد (جیسے نقطہ خط کی حد اور خط سطح کی حد اور سطح جسم تعلیمی کی حد ہے) سے حاصل ہوتی ہیں اور اللہ تعالی کمیات و کیفیات واحاطہء حد حدود سے پاک ہے لہذا وہ متصور بھی نہیں ہے۔

قوله ای ذی حد و نهاية: ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالی محدود نہیں ہے تو اس کا شارح نے معنی کیا، اللہ تعالی کی حدود ونھایۃ نہیں ہے یعنی نقطہ خط وسطح نہیں ہے۔

ای ذی عدد الخ: ماتن نے کہا تھا: اللہ تعالی معدود نہیں ہے تو شارح نے کہا مطلب یہ ہے کہ اس کو عدد عارض نہیں ہوتے کہ کہا جائے کہ وہ اثنین ہے یا ثلاثہ ہے باقی واحد عدد نہیں ہے لہذا اللہ تعالی کو واحد کہہ سکتے ہیں۔

قوله يعنی ليس محلا الخ: شارح خلاصہ بیان کرتا ہے کہ محدود کی نفی کی اور معدود کی بھی نفی کی تو دور ں کی نفی سے مطلب کیا نکلا؟ کہا کہ ماتن نے لامحدود کہہ کر بتا دیا کہ وہ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے کیوں کہ حدو حدود مثلا نقطہ خط وغیرہ

لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية ای المجانسة للاشياء لان معنی قولنا ما هو من ای جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التر كيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة ولا حرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتر كيب ولا يمتكن فی مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فی اٰخر متوهم اومتحقق يسمونه المكان

کیوں کہ یہ مقداروں اور عددوں کی صفات میں سے ہے ''اور وہ ماہیت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا،، یعنی اشیاء کا ہم جنس نہیں ہوتا کیوں کہ ہمارے ماھو کہنے کا معنی ہے جس جنس سے بھی ہو اور مجانست دیگر متجانسات سے ممتاز ہونے کو مقوم فصلوں کے ساتھ واجب کرتی ہے تو ترکیب لازم آئے گی، کیفیت کے ساتھ نہیں یعنی رنگ، ذائقہ، خوشبو، گرمی، ٹھنڈک، تری اور خشکی وغیرہ اس سے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع کی صفات میں سے ہیں۔ ''اور وہ کسی مکان میں بھی متمکن نہیں ہے،، کیوں کہ تمکن کا مفہوم ہے دوری کا نافذ ہونا دوسرے میں وہمی ہو یا تحقق ہو اسے مکان کہتے ہیں۔

کم متصلہ میں ہوتے ہیں کہ خط کم متصلہ ہے اس کی حد نقطہ ہے سطح کی حد خط ہے اور جسم کی حد سطح ہے اور لامعدود کہہ کر بتا دیا کہ وہ اللہ تعالی کم منفصلہ کا بھی محل نہیں ہے کیوں کہ عدد کم منفصل ہیں۔

ای ذی ابعاض الخ: سے متبعض اور متجزی کا معنی بتا دیا۔

قولـه لـمـا فـی كل ذلك الخ: سے دلیل دی ہے کہ اگر وہ متر کب ہو تو وہ اجزاء کی طرف محتاج ہوگا اور احتیاج وجوب کے منافی ہے کیوں کہ اللہ تعالی تو واجب ہے۔

قوله فما له اجزاء يسمی الخ: سے متبعض، متجزی اور متر کب کے درمیان فرق بیان کرتا ہے کہ کل جن اجزاء سے بنا ہے اگر ان اجزاء کا پہلے لحاظ کیا جائے اور کل کا بعد میں تو یہ متر کب ہے۔ اور اگر اجزاء کا پہلے لحاظ نہ کیا جائے بلکہ بعد میں کیا جائے تو یہ کل متبعض ومتجزی ہے۔

قـال و لا متـنـاه: سے ایک اور صفۃ سلبی ذکر کر دی کہ اللہ تعالی متناہی بھی نہیں ہے۔ آگے دلیل دی کہ متناہی اس لئے نہیں کہ متناہی وہ ہوتا ہے جس کو مقادیر (نقطہ، خط، سطح، جسم) اور اعداد عارض ہوں حالانکہ اللہ تعالی کو نہ تو مقادیر عارض ہیں اور نہ ہی اعداد عارض ہیں (اور ہمارے نزدیک نہ تو اللہ تعالی متناہی ہے نہ ہی غیر متناہی)۔

ولا يوصف بالماهية الخ: یعنی اللہ تعالی کسی کے مجانس نہیں ہے جو جنس میں اس کے ساتھ شریک ہو۔ باقی متن میں دو نسخے ہیں ایک ماھیۃ اور دوسرا مائیۃ۔ بہر حال ماھیۃ ہو یا مائیۃ ان کا اصل ماھو ہے یا ماھی ہے۔ تعلیل تو واضح ہے کہ واؤ کو یا سے بدل دیا۔ اگر یہ مائیۃ ہو تو پھر تعلیل یہ ہوگی کہ ھا کو ہمزہ سے بدل دیا پھر واؤ کو یا سے تو مائی ہو گیا۔

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالیٰ منزہ عن الامتداد والمقدار لا ستلزامه التجزی فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان اليحز هو الفراغ المتوهم الذی يشغله شیء ممتدا وغير ممتد فما ذكر دليل علی عدم التمكن فی المكان واما الدليل علی عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما فی الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوی الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا و اذا لم يكن فی مكان لم يكن فی جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما

اور بعد اس امتداد کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا بنفسہ قائم ہو یہ مذہب ہے ان کو جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں، اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے اس لئے کہ امتداد و مقدار کو تجزی لازم ہے، پھر اگر اعتراض ہو: کہ جو ہر فرد متحیز ہوتا ہے اور اس میں بعد نہیں ورنہ وہ متجزی ہوگا۔ ہم کہتے ہیں: متمکن متحیز سے اخص ہے کیوں کہ حیز اس فراغ (خالی) جگہ کا نام ہے جو موہوم ہوتی ہے جس کو کسی شے ممتد یا غیر ممتد نے مشغول کر رکھا ہوتا ہے۔ تو مکان میں عدم تمکن پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی گئی۔ البتہ متحیز نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو یا ازل میں ہی متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا وہ ازل میں حیز نہ ہوگا تو حوادث کا محل ہوگا اور نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا اس سے ناقص ہوگا تو متناہی ہوگا یا اسے زائد ہوگا تو متجزی ہو جائے گا اور جب مکان میں نہ ہو جہت میں نہ ہوگا یا بلند میں نہ نچائی میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں

لان معنی قولنا الخ: سے اس پر دلیل بھی دی کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماھیۃ نہیں ہو سکتا کیوں کہ ماہیت کا معنی ہے ماھو اور ماھو کا معنی ہے من ای جنس ھو۔ (یعنی ماھو کے ساتھ جنس کا سوال کیا جاتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ) تو اگر اللہ تعالیٰ موصوف بالماھیۃ ہو تو ماہیت مجانست کو کہتے ہیں اور جب اس میں مجانست پائی گئی تو اب فصل ضروری ہوگی تا کہ باقی مجانسات سے اس کو تمیز آ جائے تو اب ترکیب لازم آئے گی کیوں کہ جنس اور فصل اس کے اجزاء ہوں گے۔

من اللون والطعم الخ: سے کیفیت کا مطلب بیان کر دیا کہ وہ لون، طعم وغیرہ سے متصف نہیں ہے کیوں کہ یہ مذکورہ کیفیات اجسام میں ہوتی ہیں جن کیلئے مزاج اور ترکیب ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ نہ تو جسم ہے اور نہ ہی اس میں مزاج و ترکیب ہے۔

ولا یتمکن فی مکان: سے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان کے اندر متمکن بھی نہیں ہو سکتا تو دلیل یہ ہے کہ تمکن کا

معنی ہے کہ ایک بعد دوسرے بعد سے نفوذ کرے آگے دوسرا بعد عام ہے کہ وہمی ہو یا خارج میں متحقق ہو۔ (وہمی کہنے والے اشراقی ہیں جو کہ خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور متحقق کہنے والے مشائیہ ہیں جو کہ استحالہ کے قائل ہیں) تو اس دوسرے بعد کو مکان کہتے ہیں۔ بعد امتداد کا نام ہے، امتداد عام ہے کبھی تو جسم کے ساتھ قائم ہوگا (عند المشائین القائلین باستحالۃ الخلاء) اور کبھی وہ امتداد بنفسہ قائم ہوگا (عند الاشراقین بوجود الخلاء) اگر اللہ تعالیٰ متمکن ہو تو اس میں امتداد ہوگا (یعنی بعد ثانی میں امتداد ہوگا) اور امتداد تو مقدار کو مستلزم ہے اور مقدار تجزی کو مستلزم ہے تو اللہ تعالیٰ متجزی بھی ہوگا حالانکہ وہ متجزی نہیں ہو سکتا۔

فان قیل الجوهر الفرد الخ: سے ایک اعتراض ذکر کر کے آگے اس کا جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ متمکن ہوگا تو وہ بعد ثانی (مکان) میں ہوگا جیسے جزء لا یتجزی یہ متحیز تو ہے مگر بعد ثانی اس میں کوئی نہیں ہے ورنہ اس کی تجزی لازم آئے گی کہ اول و ثانی اس میں نکل آئیں گے۔

قلنا التمکن الخ: سے جواب دیا کہ متمکن متحیز سے خاص ہے (یا یوں کہو کہ حیز مکان سے عام ہے)۔ یوں کہ حیز تو اس خلاء وہمی کا نام ہے جسے کوئی شے بھر دے آگے وہ شے عام ہے کہ خواہ وہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو بخلاف مکان کے کہ مکان اس خلاء موہوم کا نام ہے جس کو مُمتد شے پر کرے نہ کہ غیر ممتد، واضح ہوا کہ مکان خاص ہے اور حیز عام ہے تو خاص عام کو مستلزم نہیں ہوتا کہ عام پایا جائے تو خواہ مخواہ خاص بھی پایا جائے۔

واما الدلیل علی الخ: سے ایک سوال کا جواب دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ تم نے اللہ تعالیٰ کے متمکن نہ ہونے پر دلیل تو دی ہے لیکن اس کے متحیز نہ ہونے پر دلیل نہیں دی تو جواب دیا: اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی یہ کہ اللہ تعالیٰ متحیز بھی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ کے لئے حیز ہے تو ہم پوچھتے ہیں: اللہ تعالیٰ ازل میں حیز میں تھا یا نہیں؟ اگر کہو کہ ازل میں حیز میں تھا تو حیز قدیم ہوگا اور تعدد قدماء لازم آ گیا۔ اور اگر کہو کہ ازل میں نہ تھا بعد میں حیز میں آیا تو حیز حادث ہوا تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو جائے اور یہ محال ہے۔

قوله وایضا اما الخ: سے عدم تحیز پر دوسری دلیل ہے کہ اگر متحیز ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیز.. کے مساوی ہے یا ناقص ہے یا زائد۔ اگر مساوی یا ناقص کہو تو چونکہ حیز متناہی ہے اور جو متناہی کے مساوی ہو یا اس سے ناقص ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گی اور اگر کہو کہ زائد ہے تو پھر وہ حیز سے مثلاً ایک بالشت یا دو بالشت زائد ہوگا تو اس طرح اللہ تعالیٰ کی تجزی لازم آئے گی کہ ایک جزء تو حیز جتنی ہے اور دوسری اور بھی ہے۔

قوله واذا لم یکن الخ: سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ مترکب و متمکن اور متحیز نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کی کوئی جہت بھی تو نہیں ہے تو پھر اس کو ماتن نے ذکر کیوں نہیں کیا۔ جواب دیا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ متمکن نہیں ہو سکتا (کہ مکان اطراف اور حدود کا نام ہے اور یا خود مکان کا نام ہے باعتبار اس کے کہ مکان کو اضافت عارض ہو علو والی یا سفل والی مثلاً کتاب کو دیکھو اور خوض کرو کہ یہ مکان ہے تو اس کی علو والی

لانها اما حدود واطراف للامكنة اونفس الامكنة باعتبار عروض الاصافة الى شيء ولا يجري عليه زمانٌ لان الزمان عند نا عبارة عن متجدد يقدربه متجدد اٰخر و عند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالٰى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض الاانه حاول التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واو كده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق التزام

کیوں کہ وہ یا مکانوں کی حدود واطراف ہوں گی یا نفس مکان ہوگا اضافت کے کسی شے کو عارض ہونے کے اعتبار سے ''اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا،، کیونکہ زمانہ ہماری نزدیک ایسے متجد د سے تعبیر ہے جس کے ساتھ دوسرا متجد د مقدر ہو سکتا ہو، اور فلسفیوں کے نزدیک حرکت کی مقدار کا نام زمانہ ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور جان لو کہ جس کے بعض کو تنزیہات میں ذکر کیا گیا۔ بے وہ بعض سے بے نیاز ہے مگر وہ تفصیل وتوضیح کو شامل ہے تنزیہ کے باب میں واجب کے حق کی ادا کے لئے اور مشبہ اور مجسمہ اور باقی گمراہ وسرکش فرقوں کا رد بہ طریق ابلغ وآ کد کرنے کے لئے تو اس بات کی کوئی پرواہ نہیں کہ الفاظ مترادفہ کا تکرار ہو اور اس کی تصریح ہو جو بطریق التزام معلوم ہوا۔

جانب کے لحاظ سے یہ کتاب طرف ہے اور سفل والی جانب کے لحاظ سے بھی طرف تو طرف خود مکان کا نام ہوا بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ اس کے لئے مکان نہیں ہے تو پھر مکان کے اطراف وغیرہ کیسے ہو سکتے ہیں؟

ولا يجري عليه زمان الخ : یعنی اللہ تعالی پر زمانہ جاری نہیں ہوتا (اگر چہ اللہ تعالی زمانے کو معبر رکھے) کہ اللہ تعالی اس کے اندر آجائے۔ آگے شارح نے دلیل دی کہ زمانہ کی دو تعریفیں ہیں۔ ایک عند المتکلمین اور دوسری عند الفلاسفہ تو کوئی تعریف بھی ایسی نہیں ہے جس سے یہ پتہ چلے کہ اللہ تعالی زمانہ کے اندر ہے تو ہمارے نزدیک زمانہ کی تعریف یہ ہے کہ زمانہ اس متجد د کو کہتے ہیں جس سے دوسرے متجد د کا اندازہ ہو سکے اور فلاسفہ کے نزدیک فلک الافلاک کی حرکت کو جو مقدار عارض ہے اس مقدار کا نام زمانہ ہے تو بات واضح ہے کہ اللہ تعالی نہ تو متجد د ہے اور نہ مقدار ہے۔

واعلم ان ما ذكره الخ : سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے اللہ تعالی کی اتنی زیادہ صفات ذکر کی ہیں (محدود نہیں، معدود نہیں، متناہی نہیں، مشترک نہیں، متحیز نہیں وغیرہ وغیرہ) تو اگر ان کے بجائے وہ اتنا کہہ دیتا کہ نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے تو باقی صفات اس میں آجاتی یعنی ان کی بھی نفی ہو جاتی تو پھر ان کو علیحدہ ذکر کرنا طول ہے۔ جواب دیا کہ ٹھیک ہے، بعض کا ذکر کرنا دوسرے بعض کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے مگر ذکر کرنے کی کئی وجوہات ہیں

ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث و الامكان على ما اشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشائخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاءه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لافيلزم النقص و الحدوث

جسے میں نے ذکر کیا اس سے تنزیہ کا مبنی اس بات پر ہے کہ وہ وجود کے وجوب کے منافی ہے، کیوں کہ اس میں حدوث وامکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا اس پر نہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں کہ عرض کا معنیٰ لغت کے اعتبار سے ''جس کی بقاء ممتنع ہو،، ہے۔ اور جوہر کا معنیٰ ''جس سے غیر مرکب ہو،، ہے۔ جسم کا معنیٰ ''جو غیر سے مرکب ہو،، ۔ دلیل ان کا قول: ''هذا اجسم من ذلك،، ہے (یعنی یہ اُس سے بڑے جسم والا ہے) اور بے شک واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا صفاتِ کمال سے متصف ہوں گی تو لازم آئے گا واجب متعدد ہو جائیں یا متصف بہ صفاتِ کمال نہ ہوگا تو حدوث ونقص لازم آئے گا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ماتن نے صفات باری کو تفصیل سے ذکر کرنے کا ارادہ کیا تا کہ واجب کی تنزیہ کا حق ادا ہو جائے (کیوں کہ تفصیل سے جو حق ادا ہوتا ہے وہ اجمال سے نہیں ہوتا)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان صفات کو تفصیل سے ذکر نہ کیا جاتا تو مجسمہ، مشبہ اور دیگر باطل فرق کا رد ابلغ اور آکد وجہ پر نہ ہوتا۔ کیوں کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالی جسم ہے ہم کہتے ہیں نہیں ہے انہوں نے کہا عرض ہے ہم نے کہا نہیں ہے الخ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ پہلے تو جسم اور عرض کے نہ ہونے سے دوسری صفات کے نہ ہونے کا التزاما وضمنا علم آیا تھا اب الفاظ مترادفہ لا کر تصریح بما علم التزاما کر دی جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ثم ان مبنى التنزيه الخ : سے شارح کہتا ہے کہ یہاں تک ماتن نے جتنے صفات ذکر کئے اور ہم نے ساتھ دلائل دیئے، انہی ہمارے دلائل پر ان کا مبنی ہے کہ یہ صفات اللہ تعالی میں کیوں نہیں پائے جاتے وجہ ہر صفت کی وہ نا ہے جو ہم نے ساتھ ذکر کر دی ہے۔ باقی مشائخ نے بھی دلائل ذکر کئے تھے (کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی) اس پر کہ یہ صفات اللہ تعالی میں کیوں نہیں پائے جاتے ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ ان کے دلائل پر تنزیہ کا مدار نہیں اور ہماری دلیلوں پر مدار ہے۔

من ان معنى الخ : سے اب جتنی صفات سلبی ماتن نے ذکر کی تھیں تقریبا ہر صفت کے اللہ تعالی میں نہ پائے جانے پر مشائخ کے دلائل ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی عرض تو اس لئے نہیں ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے حالانکہ وہ واجب الوجود

وایضا اما ان یکون علی جمیع الصوروالاشکال والمقادیر والکیفیات فیلزم اجتماع الاضداد او علی بعضها وهی مستویة الاقدام فی افادة المدح والنقض وفی عدم دلالة المحدثات علیه فیفتقر الی مخصص ویدخل تحت قدرة الغیر فیکون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة، انهاصفات کمال تدل المحدثات علی ثبوتها واضداد ها صفات نقصان لادلا لة لها علی ثبوتها

اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں، شکلوں، مقداروں اور کیفیات پر ہوگا تو نقیضوں اور ضدوں کا اجتماع لازم آئے گا یا بعض صورتوں، شکلوں، مقداروں اور کیفیتوں پر ہوگا تو اقدام میں مدح کا فائدہ دینے، نقض اور محدثات کی اس پر دلالت نہ ہونے میں برابر ہوگا تو مخصص کا محتاج ہوگا، اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو حادث ہو جائے گا بخلاف علم وقدرت کی مثل کے، بیشک یہ صفاتِ کمال محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی ضدیں صفات نقصان ہیں ان کی اُن کے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ہے اس کی بقاء تو ضروری اور لازمی ہے۔ باقی یہ دلیل مشائخ کی اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس میں ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے حالانکہ شارح دوبار اس کا رد کر چکا ہے۔

ومعنی الجوهر الخ: سے کہتا ہے: مشائخ کے نزدیک اللہ تعالی جوہر کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ کہ جوہر تو وہ ہوتا ہے جس سے غیر مرکب ہو (یعنی جوہر غیر کے لئے جزء بنتا ہے) حالانکہ اللہ تعالی کسی کی جزء نہیں ہے۔ باقی وہ جسم بھی نہیں ہے کیوں کہ جسم وہ ہے جو غیر سے مرکب ہو یعنی غیر جسم کی جز بنتا ہے تو اللہ تعالی اس سے بھی پاک ہے۔

بدلیل قولهم الخ: سے اس بات پر دلیل ہے کہ جسم وہ ہوتا جو غیر سے مرکب ہو اور غیر اس کی جزء ہو کیوں کہ کہتے ہیں: یہ اجسم ہے تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس کی جزیں ذرا بڑی ہیں اور دوسرے کی جزئیں چھوٹی ہیں تب ہی یہ اجسم بنتا ہے۔ آگے دلیل دی ہے کہ اللہ تعالی اجزاء سے مترکب کیوں نہیں ہے۔ تو کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالی اجزاء سے مرکب ہو تو ہم پوچھتے ہیں: اس کی ہر ہر جز جمیع صفات کمال سے متصف ہیں یا نہیں (جمیع ضرور کہنا ہے کیوں کہ عبارت میں حذف مضاف ہے) اگر کہو کہ متصف ہے تو اس طرح تعدد اجسام قدماء لازم آئے گا کیوں کہ ہر ہر صفت تب ہی جمیع صفات کمال کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے کہ وہ واجب ہو۔ اگر کہو کہ ہر ہر جزء جمیع صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہے تو پھر جو جزء متصف نہیں ہوگی وہ ناقص ہو جائے گی اور جزء ناقص ہو تو پھر کل بھی ناقص ہوگا اور جو ناقص ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ اگر اللہ تعالی اجزاء سے مترکب ہو تو یا تعددِ وجباء لازم آئے گا یا نقص لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں

لانها تمسکات ضعیفة توهن عقائد الطالبین وتوسع مجال الطاعنین زعما منهم ان تلك المطالب العالیة مبنیة علی امثال هذه الشبهة الواهیة واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فی الجهة وا لجسمیة وا لصورة والجوارح وبان کل موجودین فرضا لابد ان یکون احدهما متصلا بالاخر مماسا له اومنفصلا عنه مباینا فی ا لجهة والله تعالیٰ لیس حالا ولا محلاللعالم فیکون مباینا للعالم فی جهة فیتحیز فیکون جسما او جزء جسم مصور ا متناهیا

کیوں کہ یہ استدلالاتِ ضعیفہ ہیں جو طالبین کے عقائد کی توہین کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کر دیتے ہیں ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ مطالب عالیہ اس شبہ واہیہ جیسی مثالوں پر مبنی ہیں۔ اور مخالف نے جہت، جسمیت، صورت اور جوارح میں دلیل نصوصِ ظاہرہ کو بنایا اور اس سے استدلال کیا کہ ہر دو موجود فرض کیا کہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل ہو اور اس سے مس کئے ہوئے ہو یا اس سے جہت میں مباین اور جدا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ عالم کا نہ حال ہے اور نہ محل ہے، تو جہت میں عالم کا مباین ہوا تو متحیز ہوگا اور جسم ہو جائے گا یا جسم کا جزء صورت والا اور انتہاء والا ہوگا۔

و ایضا ان یکون الخ: سے اس بات پر مشائخ کی دلیل ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی مصور بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ اگر متصور ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالی کی صورت سب صورتوں پر ہے (یعنی جہاں میں جتنی صورتیں ہیں سب اللہ تعالی میں پائی جاتیں ہیں) یا کہ بعض صورتوں پر۔ اگر کہو کہ سب صورتوں پر ہے اور شکلوں اور کیفیات پر ہے تو یہ اجتماع ضدین ہے کیوں کہ کسی کا رنگ سفید ہے کسی کا کالا ہے اور اگر بعض صورتوں پر ہے تو پھر دوسری بعض جن شکلوں پر نہیں ہے وہ اور جن پر ہے سب اقدام میں برابر ہیں تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ مرتبہ میں برابر ہونے کے باوجود بعض پر ہے اور بعض پر نہیں ہے۔ (باقی مرتبہ میں برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر بعض اشکال اللہ تعالی کے لئے قابل ستائش ہیں تو دوسری بعض بھی قابل ستائش ہوں گی اور اگر بعض ہیں، اللہ تعالی کو نقص عارض ہوا تو دوسرے بعض سے بھی نقص عارض ہوگا اور جس طرح ان بعض اشکال (جن پر اللہ تعالی ہے) کے وجود پر محدثات دلالت نہیں کرتے اسی طرح جن اشکال و کیفیات پر اللہ تعالیٰ نہیں ہے ان کے وجود پر بھی محدثات دلالت نہیں کرتے) یا یوں کہو کہ جب بعض اشکال و کیفیات پر ہے تو واجب ان بعض کا محتاج ہوگا تو غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائے گا اور جو غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو وہ حادث ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر سب اشکال، صور اور کیفیات پر ہو تو یہ اجتماع ضدین ہے اور اگر بعض پر ہو تو حدوث باری لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال ہیں۔

قوله بخلاف مثل الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ جب تم نے بعض اشکال و کیسیات

کے بارے میں کہا: اللہ تعالی بعض صورتوں پر ہے تو دوسرے بعض بعض کے ساتھ مرتبہ میں برابر ہونے کی وجہ سے ترجیح بلا مرجح ہے، یہ دلیل تو اللہ تعالی کی صفات (مثلاً علم، قدرت، ارادہ) میں جاری ہو جائے گی حالانکہ یہ تو صفات کمال ہیں محدثات ان کے وجود پر دلالت کرتے ہیں بخلاف ان کے اضداد (جہل، عجز وغیرہ) کے کہ حسنات نقصان میں تو یہ مرتبہ میں کب برابر ہیں علم وقدرت صفات کمال ہیں اور اضداد صفات نقصان ہیں تو کمال ہونا یہ وجہ ترجیہ ہے حالانکہ تمہاری دلیل ان پر بھی جاری ہوگی تو اس اعتراض کے ضمن میں جواب آ گیا کہ علم قدرت پر یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی ہے کیوں کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے وجود پر دال ہیں بخلاف اضداد کے تو ان میں وجہ ترجیح واضح ہے۔

لانها تمسكات الخ: اس عبارت کا تعلق پچھلی عبارت سے ہے یعنی علی ما ذهب اليه المشائخ ۔ جن دلائل کی طرف مشائخ گئے ہیں تو ان دلائل پر مبنی نہیں ہے یہ عبارت اس کی دلیل ہے کہ مشائخ کے دلائل تو ضعیف ہیں طالبین کے عقائد اس سے کمزور ہوتے ہیں اور معترض کو ان سے جرأت کی گنجائش ملتی ہے تو مشائخ کا یہ خیال ہے کہ اتنے مطالب عالیہ (یعنی اللہ تعالی کا جسم نہ ہونا اور محدود، معدود، مترکب وغیرہ نہ ہونا) ہیں اور ان دلائل مذکورہ پر مبنی ہیں جو کہ کچھ بھی نہیں ہیں۔

قوله واحتج المخالف الخ: یہاں تک تو اللہ تعالی کی صفات سلبیہ پر شارح اور مشائخ کے دلائل آ گئے۔ اب سوال یہ ہوا کہ جو ان صفات کے قائل نہیں ہیں یعنی وہ اللہ تعالی کو جسم مترکب وغیرہ مانتے ہیں تو پھر ان کے دلائل کیا ہیں تو یہاں سے ان کی دو دلیلیں نقل کر کے رد کرے گا۔

پہلی دلیل ان کی نقلی ہے وہ قرآن وحدیث کی ظاہری مراد کو اپنے مطلوب پر دلیل بناتے ہیں مثلاً وہ اللہ تعالی کے لئے جہت مانتے ہیں تو دلیل ہے: اليه يصعد الكلم الطيب اور اللہ تعالی کے جسم پر دلیل دیتے ہیں جیسے: جا ربك یا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله اور حدیث پاک میں ہے: اللہ تعالی فرماتا ہے: جو میری طرف ایک بالشت آتا ہے تو میں دوڑ کر اس کی طرف آتا ہوں تو یہ سب جسم کا کام ہے۔ باقی اللہ تعالی کی صورت پر دلیل یہ دی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ان الله خلق آدم على صورته اور جوارح پر یہ دلیل: يبقى وجه ربك اور يد الله فوق ايديهم اور قلب المؤمن من اصبعى الرحمن۔

بان كل موجودين الخ: سے مشبہ، مجسمہ نے عقلی دلیل دی کہ جو دو موجود چیزیں فرض کی جائیں (جیسے اللہ تعالی اور عالم) تو لامحالہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل ومماس ہوگی یا منفصل اور مبائن ہوگا تو اللہ تعالی عالم کے ساتھ مماس نہیں کہ عالم میں حال ہو یا عالم کیلئے محل ہو تو پھر لامحالہ عالم کے مبائن ہوگا اور منفصل ہوگا جب منفصل ہوا تو متحیز ہوگا اور جو متحیز ہوتا ہے وہ یا تو جسم ہوتا ہے یا جزو جسم ہوتا ہے تو جو جسم یا جزو جسم ہوتا ہے وہ متصور اور متناہی ہوتا ہے تو لازم آیا کہ اللہ تعالی متحیز، جسم مصور اور متناہی ہے۔

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى اللهٖتعالىٰ على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذ با لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر

اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کے احکام کے ساتھ حکم لگنہ ہے اور قطعی دلیلیں تنزیہات پر قائم ہیں تو واجب ہے کہ نصوص کے علم کو اللہ تعالی کے سپرد کر دیا جائے کہ بزرگوں کا طریقہ رہا ہے، زیادہ سلامتی وا. راستہ کو اختیار کرتے ہو ، یا صحیح طور پر تاویلیں کی جائیں نصو کہ متاخرین کا اختیار ہے اور یہ بات جاہلوں کے طعنوں کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور زیادہ پختہ راہ پر چلنے کے لئے کوتاہ ہمت ناسمجھ لوگوں کی باتوں کا جواب ہو سکے، ”اور کوئی شے اس کے مشابہ نہیں ہے،، یعنی اس کی مثل نہیں البتہ جب مماثلت سے حقیقت میں اتحاد مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب اس سے مراد دو چیزوں کا اس طرح ہونا ہو کہ ایک دوسری کے قائم مقام ہو جا ۔

قوله والجواب ان ذلك الخ: سے پہلے اس عقلی دلیل کا جواب دیتا ہے کہ یہ محض تمہارا وہم ہے کہ تم نے غیر محسوس (اللہ تعالی) کو محسوس پر قیاس کیا ہے اور یہ باطل ہے۔ باقی رہے نصوص ظاہرہ تو ان کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ یقین ہے کہ ان آیات کا ظاہری معنی تو مراد نہیں ہے کیوں کہ یہ متشابہات سے ہیں اور متشابہات کا علم صرف اللہ تعالی اور اس کے رسول پاک ﷺ ہی جانتے ہیں اور یہی متقدمین (صحابہ کرام وتابعین رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین) کا طریقہ ہے اس لئے پختہ ہے اور غلطی کا احتمال نہیں ہے۔

اور دوسرا جواب متاخرین کا ہے کہ ہم ان کی صحیح تاویل کرتے ہیں مثلاً الرحمن على العرش استوى کی تاویل ہم یوں کریں گے کہ اس کی بادشاہی اور اس کا نافذ ہے جیسے کہ محاورہ میں فلان گدی نشین ہے یا تخت نشین تو اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ گدی یا تخت پر بیٹھا رہتا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی حاکمیت ہے۔ اور یہ تاویلات صحیحہ ہم کیوں کرتے ہیں ایک تو اس لئے کہ وہ یہ نہ کہیں کہ ان کی ہر شے خدا جانتا ہے ان کو کچھ پتہ نہیں ہے۔ اور دوسرا اس لئے کہ تا کہ ان تاویلوں سے قاصرین (ناسمجھ) کو سمجھایا جائے۔

قوله اى لا يماثله الخ: ماتن نے کہا تھا: لا يشبهه شى. یعنی اللہ تعالی کے کوئی شے مشابہ نہیں ہے اب وہم یہ

ای یصلح کل واحد منهما لمایصلح له الاخرفلان شیئا من الموجودات لا یسده تعالیٰ فی شیء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغیر ذلك اجل واعلی ممافی المخلوقات بحیث لامناسبة بینهما

یعنی ان میں سے ہرایک اس کی صلاحیت رکھے جس کی صلاحیت دوسری رکھتی ہے تو یہ بات اس لئے ہے کہ کوئی شے کسی بھی وصف میں اللہ تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اس کے اوصاف عالم ہونا، قادر ہونا، وغیرہ عظیم اور بلند رہیں ان اوصاف سے جو مخلوقات میں ہیں اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا کیف تو ہے لیکن اس کیف میں اس کے ساتھ کوئی متحد نہیں ہے تو اس کا ازالہ کیا کہ مشابہ کا یہاں معنی مماثلت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے مماثل کوئی نہیں ہے۔ اب لا یماثلہ پر دلیل دیتا ہے کہ اگر مماثلت کا معنی اتحاد فی الحقیة ہو تو اب نفی مماثلت ظاہر ہے کیوں کہ پھر تعدد وجباء لازم آئے گا اور اگر مماثلت کا معنی ہو کہ دو چیزیں ہوں اور ان سے ہرایک دوسری کے ساتھ قائم مقام ہو (کسی صفة میں) تو یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے۔

ای یصلح کل واحد منهما: سے ایک وہم کا ازالہ کردیا۔ وہم یہ تھا کہ مماثلت کی تعریف میں کہا ہے کہ یسد مسدالآخر تو وہم یہ تھا کہ ایک شے دوسری شے کے قائم مقام ہو دوسری عام ہے کہ پہلی کے قائم مقام ہو یا قائم مقام نہ ہو تو بتایا کہ یسد احدہما میں احد کی ہما کی طرف اضافت استغراقی ہے یعنی ہرایک دوسری کے قائم مقام بن سکے، کیوں کہ موجودات میں سے کوئی شے اللہ تعالیٰ کے اوصاف میں کسی ایک وصف کے بھی قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے۔

فان اوصافه من العلم والقدرة الخ: سے بتاتا ہے کہ مخلوقات میں سے اللہ تعالیٰ کے اوصاف سے کسی ایک وصف کے قائم مقام کیوں نہیں ہوسکتے جبکہ ایک آدمی دوسرے آدمی کا قائم مقام ہوتا رہتا ہے۔ مثلا ایک آدمی کو مقرر کیا جائے کہ تم آدمیوں کو دیکھو کہ کس راستے سے داخل ہوئے ہیں پھر وہ تھک جاتا ہے تو دوسرے کو مقرر کیا جائے کہ اب تم دیکھنے میں اس کے قائم مقام بن جاؤ اور آدمیوں کو دیکھو تو بندے ایک دوسرے کے اوصاف ہیں۔ (جیسے یہاں مثال میں قائم مقام تھا) قائم مقام بنتے ہیں تو بندے اوصاف میں اللہ کے قائم مقام کیوں نہیں بن سکتے اس لئے اب بندوں کے اصاف اور اللہ تعالیٰ کے اوصاف میں فرق بیان کرتا ہے کہ ان میں کون سا فرق ہے جس کی وجہ سے بندہ بندہ کے اوصاف میں قائم مقام ہوسکتا ہے اور خدا کے قائم مقام ان اوصاف میں نہیں ہوسکتا۔ تو فرق یہ بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف یہ ہیں علم، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، حیات اور کلام تو اللہ تعالیٰ کے یہ اوصاف اجل واعلیٰ ہیں اور بندوں کے اوصاف (علم قدرت وغیرہ) کو ان اوصاف سے کچھ مناسبة ہی نہیں ہے تو مخلوق اللہ کے اوصاف میں اس کے قائم مقام کیسے ہو سکتی ہے تو مماثلت کی نفی ہوگئی۔

قال فی البدایة ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ویتجدد فی کل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالیٰ لکان موجودا وصفة قدیمة وواجب الوجود و دائما من الازل الی الابد فلا یماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا کلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما یثبت بالاشتراك فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشیخ ابوالمعین فی التبصرة انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زیدا مثل العمرو فی الفقه اذا کان یساویه فیه ویسد مسده فی ذلك الباب وان کانت بینهما مخالفة بوجوه کثیرة وما یقوله الاشعری من انه لا مماثلة الا بالمساواة

صاحبِ بدایہ نے بدایہ میں کہا: بے شک ہمارا علم موجود ہے، عرض ہے اور محدث کی علامت ہے، جائز الوجود۔ ،، اور ہر زمانے میں نیا ہوتا ہے، تو اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت کے طور پر ثابت کریں تو علم موجود، صفتِ قدیمہ واجب الوجود اور ازل سے ابد تک ہمیشہ رہے گا۔ تو مخلوق کے علم کے مثل کسی بھی وجہ سے نہ ہوگا یہ کلام اس کا ہے، اس نے اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک کے ساتھ ثابت ہوتی ہے حتی کہ اگر دونوں کسی ایک وصف میں مختلف ہوں تو مماثلت کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں کہا ہے: کہ ہم نے اہل لغت کو پایا کہ وہ ”زید فقہ میں عمرو کی طرح ہے،، کہنے سے نہیں رکتے۔ (یہ ممتنع نہیں ہے) جب وہ اس کے مساوی صفت علم میں ہے اور اس سلسلہ میں وہ اس کا قائم مقام ہے، اگرچہ وہ کئی وجوہ سے ان دونوں کے درمیان اختلاف ہے۔ اور وہ جو شیخ اشعری نے کہا: یعنی مماثلت مساوات کے بغیر نہیں ہوسکتی۔

قوله وقال فی البدایة: سے ماقبل پر دلیل دیتا ہے کہ واقعی مخلوق کے اوصاف کو اللہ تعالیٰ کے اوصاف سے کچھ مناسبۃ نہیں ہے جیسا کہ صاحب بدایۃ نے کہا ہے کہ ہمارا علم (صرف وصف علم کو لے کر صاحب بدایۃ نے بحث کی اللہ تعالیٰ کی باقی صفات بھی اسی طرح ہوں گی) موجود ہے، اور عرض ہے اور وہ ہمارا علم علامت ہے محدث ہے یعنی ہمارا علم کسی اور شے پہ دال ہے اور وہ خالق۔ یعنی ہمارا علم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا خالق ہے اس علم کا خالق ہوا تو ظاہر ہے کہ وہ علم حادث ہوگا تو مطلب یہ ہوا کہ ہمارا علم علامت اور حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ میں متجدد ہے یہ تو مخلوق کا علم تھا، جب ہم اللہ تعالیٰ کے لئے صفة علم ثابت کریں گے تو اس کا علم بے شک موجود ہے لیکن وہ صفت قدیمہ ہے اور واجب

الوجود ہے اللہ ہمیشہ سے ازل سے ابد تک ہے۔ مخلوق کا علم (باقی اوصاف بھی اسی طرح ہوں گیا گرچہ صرف صفت علم مذکور ہوئی) کسی وجہ سے بھی خالق کے علم کے مماثل نہیں ہوسکتا تو مخلوقات کے اوصاف کو خالق کے اوصاف سے کوئی مناسبت نہیں۔ باقی صاحب بدایہ کی عبارت فلو اثبتنا العلم صفة الله میں ''لو،، کا لفظ ہے اس کو لانا صحیح نہیں ہے بلکہ دلی جگہ اذا ہونا چاہئے تھا۔

وقد صرح بان المماثلة عندنا انما الخ: سے صاحب بدایہ پر اعتراض ہے۔ تو صاحب بدایہ نے آخر میں مماثلت کی نفی کرتے ہوئے کہا تھا: فلا یماثل علم الخلق بوجه من الوجوه یعنی خلق کا علم کسی بھی وجہ سے خالق کے علم کے مماثل نہیں تو اس نے مماثلت کی نفی سالبہ کلیہ کے ساتھ کی اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر مخلوق کا علم کسی وجہ سے بھی مماثل ومشترک نہ ہوتو یہ عدم مماثل ہے۔ اور اگر بعض وجوہ میں اشتراک پایا جائے تو اب مماثلت ہوگی تو گویا مماثلت تب ہوگی کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ بعض وجوہ میں مشترک ہو۔ حالانکہ علماء نے تصریح کی ہے کہ ہمارے نزدیک مماثلت تب ہوگی کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ جمیع اوصاف میں مشترک ہو نہ کہ بعض اوصاف ووجوہ میں۔ اگر ایک شے تقریبا تمام اوصاف میں شریک ہے لیکن صرف ایک وصف یا وجہ میں شریک نہیں تو یہ مماثلت نہیں ہے۔

قوله وقال الشيخ ابو المعين: (بفتح المیم وکسر العین) سے بتاتا ہے کہ شیخ ابوالمعین نے بھی صاحب بدایہ کی طرح کیا ہے اس نے کہا ہے کہ مثلا زید عمرو کے ساتھ ایک وصف یعنی علم فقہ میں شریک یا مساوی ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ زید مثل لعمرو اگرچہ اور وجوہ سے کیوں نہ ان میں اختلاف پایا جاتا ہو تو ابوالمعین کا قول اور صاحب بدایہ کا قول ایک جیسا ہوا کہ بعض وجوہ سے اشتراک ہوگیا تو مماثلت آگئی۔

وما يقوله الاشعرى الخ: سے شیخ اشعری کا رد کرتا ہے شیخ اشعری نے کہا تھا کہ مماثلت کیلئے ضروری ہے کہ جمیع وجوہ سے مساوات ہو تو یہ کہتا ہے کہ اشعری کا یہ مذہب حضور نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے فاسد ہو جاتا ہے آپ ﷺ نے فرمایا: الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مماثلت سے آپ کی مراد استواء فی الکیل ہے یعنی ایک گندم دوسری گندم کے ساتھ کیل یعنی ماپ (مثلا ٹوپہ یا چھبہ تین سیر کا) میں برابر ہو تو بیع جائز ہے چاہے وزن تعداد میں برابر ہوں یا نہ ہوں کیوں کہ بعض گندم کے دانے موٹے اور سخت ہوتے ہیں اور بعض گندم کے دانے چھوٹے اور اندر سے خالی ہوتے ہیں تو جو موٹے ہوتے ہیں وہ (تعداد میں) تھوڑے ہوں گے اور چھوٹے (تعداد میں) زیادہ ہوں گے اسی طرح جو سخت ہیں وہ وزنی ہوں گے ان کا وزن زیادہ ہوگا اور جو کیڑے لگنے سے اندر سے خالی ہیں ان کا وزن تھوڑا ہوگا تو دیکھو دو چیزیں مستوی فی الکیل ہوں تو آپ نے انہیں مماثل بنایا تو ایک وجہ سے مساوات ہوئی نہ کہ جمیع وجوہ سے مساوات ہوئی لہٰذا یہ کہنا کہ مماثلت میں جمیع وجوہ کا استواء ضروری ہے غلط ہوا۔ باقی حبات دانوں کو کہتے ہیں اور صلابۃ کا معنی سخت اور رخاوۃ کا معنی نرم ہے۔

من جميع الوجوه فاسد لان النبى عليه الصلاة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة و الظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والافاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهوبكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولايقدر على اكثر من واحد و الدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدورا لعبد

تمام وجوہ سے فاسد ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''گندم گندم کے بدلہ برابر سرابر،، آپ کی مراد اس سے پیمائش میں برابری ہے اور کچھ نہیں، اور اگر وزن، دانوں کی تعداد، سختی اور نرمی میں تفاوت ہو۔ اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے کیوں کہ شیخ اشعری کی مراد تمام وجوہ سے اس میں مساوات ہے جس کے ساتھ مماثلت ہے، جیسے مثلا پیمائش ہے، اور اسی پر مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جائے، اور اگر نہیں تو دو چیزوں کا اشتراک تمام اوصاف میں اور ان کی تمام وجوہ سے مساوات تعدد کو دور کردے گی تو تماثل کیسے متصور ہوگا۔ ''اور اللہ تعالی کی قدرت وعلم سے کوئی چیز باہر نہیں نکل سکتی،، کیونکہ بعض سے بے علم ہونا، اور بعض سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف احتیاج ہے، باوجودیکہ نصوصِ قطعیہ ناطقہ ہیں کہ علم عام ہے اور قدرت شامل ہے، اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے، اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ ایسا نہیں جیسے فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ ہی ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے۔ اور دہریہ کا گمان ہے کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا۔ اور نظام کہتا ہے: کہ اسے جہالت اور قبح کی تخلیق پر قدرت نہیں، اور بلخی کہتا ہے: کہ وہ بندے کی قدرت کی طرح پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اور عام معتزلہ کہتے ہیں: کہ وہ نفسِ مقدورِ عبد پر قادر نہیں ہے۔

چونکہ شیخ کا مذہب بظاہر حدیث پاک کے معارض آگیا ہے اس لئے اشعری کی طرف سے قوله والظاهر انه لا

وله صفات لما ثبت من انه تعالٰى عالم قادر حيّ الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ما خذ الاشتقاق له فتثبت له صفة العلم والقدرة و الحيوة و غير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك

''اوراس کی صفات ہیں،، اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالی عالم ہے قادر ہے زندہ ہے وغیرذالک۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہرایک ایک معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے زائد ہے، اور سارے الفاظ مترادف نہیں ہیں۔ اور اگر کوئی مشتق کسی شے پر صادق آئے تو وہ اپنے اشتقاق کے ماخذ کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے، تو اس کے لئے علم، قدرت حیات وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں، کہ وہ عالم ہے اسے علم نہیں وہ قادر ہے اسے قدرت نہیں وغیرہ

مخالفة لان مراد الاشعری الخ : سے توجیہ کرتا ہے کہ اشعری کا یہ مطلب نہیں کہ دو چیزیں جمیع اوصاف اور جمیع وجوہ میں برابر ہوں تو تب مماثلت ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک وصف میں اگر برابر ہوں تو اس وصف میں من کل الوجوہ برابری ضروری ہے تب مماثلت ہوگی جیسے حدیث پاک میں ہے تو مثلا دو چیزیں وصف کیل میں برابر ہیں تو ضروری ہے کیل میں جمیع وجوہ سے برابر ہوں کہ دونوں کا ٹوپہ ایک جیسا یہ نہ ہو کہ ایک ٹوپہ بڑا ہو اور دوسرا چھوٹا ہو تو تب اشعری کا مذہب حدیث کے معارض نہ ہوا۔ نوٹ: باقی آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالی

قال وله صفات : ماتن نے کہا کہ اللہ تعالی کے لئے صفات ازلیہ ہیں۔ اعتراض ہوا کہ ماتن پہلے صفات لوذکر کر آیا ہے: علیم، بصیر، سمیع وغیرہ تو پھر صفات کو دوبارہ ذکر کرنا تکرار ہے۔

لما ثبت من انه تعالى عالم الخ : سے شارح نے جواب دے دیا کہ پہلے صفات کا دلیل کے ساتھ اثبات ہوا (لان بداهة العقل جازمة الخ سے ۹۲ صفحہ) اور یہاں صفات کا اثبات نہیں کرنا چاہتا کہ تکرار لازم آئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ پہلے صفات کو مشتق طور پر ذکر کیا اب ان کا مصداق بتانا چاہتا ہے کہ اللہ تعالی عالم ہے تو پھر وہ علم کیا چیز ہے اسی طرح قادر ہے تو وہ قدرت کیا چیز ہے تو مصداق میں تو جھگڑا تھا تو پہلے شارح نے اپنا مختار ذکر کیا پھر لوگوں کا رد کیا۔ شارح کہتا ہے کہ اللہ تعالی کی سب صفات اس کی ذات سے زائد ہیں عین نہیں ہیں (یہی مختار ہے) کیوں کہ اگر عین ہوں تو تعدد واجبات لازم آئے گا۔

قوله وليس الكل الفاظ الخ : سے صفات کے زائد ہونے پر دوسری دلیل دے دی کہ اگر صفات واجب تعالی کی عین ہوں تو قانون ہے کہ دو چیزیں تیسری کی عین ہوں تو وہ آپس میں بھی عین ہوتی ہیں تو اب صفات آپس میں عین

فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسمية عالما وقادرا و ليس النزاع فى العلم والقدرة التى هى من جملة الكيفيات والملكات

تو بلاشک یہ محال ظاہر ہے ہمارے اس قول کے قائم مقام ہے: سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں۔ حالانکہ نصوص اللہ تعالیٰ کے علم، قدرت وغیرہ پر ناطق ہیں اور پختہ افعال کا صدور اس کے علم قدرت کے وجود پر دلالت کرتا ہے نہ کہ صرف اس کے نام عالم وقادر پر۔ اور نزاع اس علم قدرت پر نہیں ہے جو تمام کیفیات وملکات میں سے ہے۔

ہوں گی ان میں کوئی فرق نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ یہ صفات الفاظ مترادفہ ہوں حالانکہ یہ غلط ہے ہر صفت کا علیحدہ علیحدہ مفہوم ہے قادر کا اور مفہوم ہے اور عالم کا اور۔

وان صدق المشتق الخ : سے تیسری دلیل دی کہ صفات زائد ہیں کیوں کہ یہ قانون ہے کہ شے پر مشتق کا حمل ہو تو مبداء اشتقاق کا اس شے کے لئے ثبوت ہوتا ہے، عالم قادر وغیرہ کا اللہ تعالی پر حمل ہے لہذا مبداء اشتقاق علم وقدرت کا ثبوت اللہ کے لئے ہوگا اور وہ اس کے ساتھ قائم ہوں گی اور قیام اسی کا ہوتا ہے جو زائد ہو کیوں کہ قائم مقام اصل سے زائد ہوتا ہے اس لئے صفات زائد ہوئیں۔

لا كما يزعم المعتزله الخ : تو متن میں جو مسئلے ذکر کئے جاتے ہیں ان سے مخالفوں کا رد بھی ہوتا ہے۔ تو شارح بتاتا ہے کہ وله صفات سے معتزلہ کا رد ہو گیا کیوں کہ وہ اللہ تعالی کی صفات کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ عالم ہے لیکن علم نہیں ہے اللہ تعالی قادر ہے لیکن اس کو قدرت نہیں ہے اور حی ہے لیکن حیات نہیں الی غیر ذلک۔

فانه محال ظاهر الخ : سے معتزلہ کے اس قول کا رد ہے کہ یہ محال ہے کیوں کہ عالم ہو اور علم نہ ہو اور اللہ تعالی قادر ہو لیکن قدرت نہ ہو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ اسود ہے لیکن سواد نہیں، جب سواد ہی نہیں تو اسود کیسے ہوا۔

وقد نطقت النصوص الخ : سے معتزلہ کا ایک اور رد ہے کہ نصوص اس بات پر ناطق ہیں کہ اللہ تعالی کے لئے علم بھی ہے اور قدرت بھی ہے۔ اور تیسرا رد یہ کیا کہ اللہ تعالی سے افعال متقنہ کا صدور ہوا ہے تو ان افعال کا صدور اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو علم بھی ہے اور قدرت بھی اور اگر اس کو صرف عالم اور قادر وغیرہما کہا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ ان افعال کا صدور اس سے بغیر علم وقدرت کے ہوا ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔

قوله وليس النزاع فى العلم والقدرة الخ : سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تم نے کہا: اللہ تعالی کے لئے علم بھی ہے اور قدرت بھی ہے۔ تو علم تام ہے الصورة الحاصلہ کا اور قدرت ایک کیف ہے تو یہ دونوں عرض ہو۔ اور اللہ تعالی عرض سے پاک ہے تو اس کا جواب دیا کہ علم وقدرت عرض ہیں، اس کی یہ تعریف ہے تو یہ ہمارے علم وقدرت کی بات

لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالیٰ حی وله حیوة ازلیة لیست بعرض ولا مستحیل البقاء والله تعالیٰ عالم وله علم ازلی شامل لیس بعرض ولا مستحیل البقاء ولا ضروری ولامکتسب و کذا فی سائر الصفات بل النزاع فی انه کماان للعالم منا علماهو عرض قائم به زائد علیه حادث فهل اللصانع العالم علم هو صفة ازلیة قائمة به زائدة علیه و کذا جمیع الصفات فانکره الفلاسفةوالمعتزلة وزعموان صفاته عین ذاته بمعنی ان ذاته یسمی باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا وبالمقدورات قادرًا الی غیر ذلك فلا یلزم تکثر فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحیل

جیسا کہ ہمارے مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کی حیات ازلی ہے، عرض نہیں ہے۔ اور نہ ہی مستحیل البقاء (بقاء کا محال ہونے والی) نہ ضروری، نہ ایسا جسے کمائی کر کے حاصل کیا جا سکے۔ اور اسی طرح باقی صفات ہیں بلکہ نزاع تو اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے عالم کا علم عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے حادث ہے تو کیا صانع (اللہ تعالیٰ) عالم کا علم ازلی اب کی ذات کے ساتھ قائم اس پر زائد ہے اور اسی طرح تمام صفات؟ تو فلسفیوں اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے، اور یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اس کی ذات کا نام عالم معلومات کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ہے، مقدورات سے تعلق کی وجہ سے قادر ہے اس کے علاوہ دیگر صفاتِ الٰہیہ تو اس طرح ذات میں کثرت لازم نہ آئی، اور قدیم اور واجب میں تعدد نہیں ہے۔ اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا محال ہے۔

ہے، رہا اللہ تعالیٰ کا علم تو وہ کچھ اور ہوگا اور ہمارے علم وقدرت سے مختلف ہوگا۔ تو بہرحال نزاع وخلاف اس بات میں نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم وقدرت ہمارے علم وقدرت جیسا ہے بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں کوئی شخص عالم ہو تو اس کا علم عرض ہوتا ہے قائم بہ ہوتا ہے اور اس پر زائد ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی عالم ہے (ہمارے نزدیک بھی اور معتزلہ کے نزدیک بھی) تو اس کا علم اس کے مناسب ہوگا (کہ وہ ازلی ہوگا قائم بہ ہوگا اور اس پر زائد ہوگا۔ کذا جمیع الصفات) تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس کے مناسب ہوگا ازلی، قائم بذاتہ اور زائد ہوگا اور معتزلہ نزاع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن اس کا علم نہ تو ہمارے جیسا ہے اور نہ ہی اور طرح کا جو اس کے مناسب ہو۔ (تو نزاع اس میں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم ہے لیکن اس کی شان کے مناسب ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ مطلقا علم

نہیں ہے۔ نزاع اس میں نہیں کہ اس کا علم کیسا ہے ہمارے جیسا ہے یا نہیں)

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت اس کے مناسب ہے ہماری صفات جیسی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم وقدرت ہے لیکن ہمارے علم وقدرت جیسا نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کیلئے رحمت بھی ہے لیکن ہماری جیسی رحمت نہیں کیوں کہ ہماری رحمت رقت قلب کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے تو اس کی رحمت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقۃً رحمت نہیں مجازًا رحمت ہے کہ رحمت رقت قلب کا نام ہے کیوں یہ رحمت جس کو تم رقت قلب کہتے ہو یہ ہماری رحمت ہے اگر یہی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی صفت حقیقی نہ ہوگی سب مجازی ہوں گی کیوں کہ مثلاً علم تو صورت حاصلہ کا نام ہے تو اللہ تعالیٰ حقیقۃً عالم نہ ہوا مجازًا عالم ہوگا تو مطلب یہ ہے کہ ہر صفت اس کی شان کے مناسب ہوگی اس کے لئے حقیقی علم ہے حقیقی قدرت ہے اور حقیقی رحمت ہے وغیرہ۔

من جملة الکیفیات والملکات الخ: یعنی علم کا قدرت کیفیات وملکات سے نہیں یعنی نہ کیف ہے اور نہ ملکہ ہے۔ تو ایک ملکہ ہوتا ہے اور دوسرا حال ہوتا ہے تو ملکہ قوت راسخہ فی النفس کو کہتے ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ قوت راسخہ نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا علم ملکہ نہیں اور نہ ہی اس کی قدرت ملکہ ہے کیوں کہ ملکہ عرض ہے۔

فانکره الفلاسفة والمعتزلة الخ: یعنی فلاسفہ ومعتزلہ نے اس بات کا انکار کیا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اس پر زائد ہیں۔ فلاسفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں، اس کو عالم قادر کیوں کہتے ہیں؟ انہوں نے جوابًا کہا کہ ذات تو ایک ہی ہے لیکن اس ذات کا یہ اعتبار کرو کہ اس کا تعلق معلومات سے ہے تو وہ ذات عالم ہے اور اگر یہ اعتبار کرو کہ اس ذات کا تعلق مقدورات سے ہے تو وہ ذات قادر ہے اسی طرح باقی صفات بھی۔

فلایلزم تکثر الخ: اشاعرہ نے فلاسفہ پر اعتراض کیا کہ تم کہتے ہو کہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہیں تو صفات تو کثیرہ ہیں لہٰذا ذات میں بھی کثرت ہوگی تو تکثر فی الذات لازم آئے گا جو محال ہے۔ جواب دیا: فلا یلزم تکثر الخ یعنی کثرت فی الذات لازم نہیں آتا کیوں کہ ذات عالم بھی ہے اور قادر بھی اور بصیر بھی ہے لیکن تعلقات میں کثرت ہے کہ کبھی ذات کا تعلق مقدورات سے ہوگا اور کبھی ذات کا تعلق معلومات سے ہوگا کبھی مسموعات سے ہوگا وغیرہ تو ذات میں کب تکثر ہوا ہاں تعلقات میں تکثر ہے اور یہ کوئی محال نہیں ہے۔

قوله ولا تعدد فی القدماء الخ: اشاعرہ پر اعتراض ہے جس کا شارح جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ صفات ذات باری سے زائد ہیں تو وہ صفات قدیمہ ہوں گی ورنہ حدوث لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ محل حوادث بن جائے گا ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا اور دوسرا وہ صفات واجب ہوں گی کیوں کہ اگر ممکن ہوں تو پھر بھی اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا تو جب وہ واجب ہوں گی تو تعدد وجباء لازم آئے گا۔ جواب دیا کہ یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے، یہ صفات قدیمہ کا تعدد ہے جو جائز ہے تعدد وجباء کا آگے آئے گا۔

تعدد الذوات القديمة وهو غيرلازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيّاوقادرا و صانعا للعالم ومعبودا للخلق و كون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامة من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته

اور یہ لازم نہیں آتا، تمہیں لازم یہ آتا ہے کہ مثلاً علم قدرت ہو، حیات ہو، عالم ہو، حی ہو، قادر ہو صانع ہو اور مخلوق کا معبود اور واجب کا بذاتہ قائم نہ ہونا وغیرہ محالات لازم آتے ہیں۔ ’’(وہ صفات) ازلیہ ہیں،، نہ ایسی جیسے کرامیہ گمان کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیوں کہ حوادث کا اس کی ذات کے ساتھ قیام محال ہے ’’یہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں،،

قولہ ویلزم کون العلم مثلا الخ: سے فلاسفہ پر اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ صفات ذات کا عین ہیں تو لازم آئے گا کہ علم، قدرت وحیات آپس میں عین ہو جائیں۔ (کمامر) اسی طرح عالم قادر ایک چیز ہو جائیں اس طرح خرابی لازم آئی کہ صفت علم مثلاً قدرت بھی ہو حیات بھی عالم بھی ہو قادر بھی حی بھی صانع للعالم بھی اور یہی صفت علم خلق کے لئے معبود بھی ہو، دوسری خرابی یہ کہ واجب تعالیٰ قائم بالغیر ہو جائے کیوں کہ جب صفات اور واجب آپس میں عین ہیں تو صفات تو قائم بالغیر ہوتی ہیں تو اب واجب بھی قائم بالغیر ہوگا اس کے علاوہ اور بھی بہت سے محالات لازم آئیں گی۔

لا کما یزعم الکرامیة الخ: سے بتاتا ہے کہ ماتن کرامیہ کا رد کر گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات حادث ہیں ان کا رد یہ ہے کہ حادث نہیں ہو سکتیں ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث قائم ہو جائیں۔

قائم بذاتہ: یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ ہیں اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ صفة شے کی وہی ہوتی ہے جو شے کے ساتھ قائم ہو لا کما یزعم المعتزلة سے بتادیا کہ اس متن سے معتزلہ کا رد ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے کلام کے ساتھ لیکن وہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے رسولوں کے ساتھ یا فرشتہ کے ساتھ یا لوح محفوظ کے ساتھ۔

لکن مرادھم نفی کون الکلام الخ: سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ متکلم ہے کلام کے ساتھ لیکن وہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے تو معتزلہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کیوں کہ وہ کلام کو اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین جانتے ہیں تو پھر وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے۔ جواب دیا کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ انہ متکلم بکلام ھو قائم لغیرہ تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ اس قول سے کلام کی صفت ہونے کی نفی کرتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفة ہے ہی نہیں نہ یہ کہ صفة ہے اور قائم بالغیر ہے

ضرورة انه لامعنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لاكما يزعم المعتزلةمن انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غيرقائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيدلمانها موجودات قديمة مغائرة لذات الله تعالىٰ فيلزم قدم غير الله تعالىٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالىٰ وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فمابال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالي ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثرالقدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغائرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس

اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ شے کی صفت کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس کے جو اس کے ساتھ قائم ہو نہ اس طرح جیسے معتزلہ نے گمان کیا کہ وہ متکلم ہے مگر ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کی مراد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہونے کو ثابت کرنا نہیں ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔ اور جب معتزلہ نے استدلال کیا کہ صفات کے اثبات میں توحید کا ابطال ہے کیوں کہ وہ موجود اور قدیم ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو اللہ تعالیٰ کے غیر کا قدیم ہونا لازم آتا ہے، اور قدیم کا متعدد ہونا بلکہ ذاتی طور پر جو واجب ہے اس کا متعدد ہونا لازم آتا ہے، جیسا کہ اس طرف متقدمین کی کلام میں اشارہ ہے اور متاخرین کی کلام میں اس کی تصریح ہے کہ بالذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاری نے تین (اقنوم) قدیم ثابت کر کے کفر کیا تو آٹھ یا زیادہ سے کیا ہوگا؟ جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا: ’’اور وہ (صفات) نہ اس کا عین ہیں اور نہ ہی اس کا غیر ہیں،، یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ اس کی ذات کا عین ہیں اور نہ ہی ذات کا غیر ہیں تو اس طرح غیر کا قدیم ہونا لازم نہ آئے گا اور نہ قدیموں کی کثرت۔ نصاری نے اگرچہ متغائر قدیموں کی صراحت نہیں کی لیکن ان کو یہ بات لازم ہوئی کیوں کہ انہوں نے تین اقنوم ثابت کئے ہیں۔ وہ تین اقنوم وجود، علم اور حیات ہیں ان کا نام انہوں نے ’’اب، ابن، اور روح القدس،، رکھا۔

قولہ ولما تمسکت المعتزلة الخ: یہ آگے آنے والے متن وھی لا ھو ولا غیر کے لئے تمہید ہے۔ کہ

وزعمواان اقنوم العلم قد انتقل الی بدن عیسی علیه الصلاة والسلام فجوزوا الانفکاك والانتقال فکانت ذوات متغائرة ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغائر بمعنی جواز الانفکاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلثة الی غیرذلك متعددة متکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الکل وایضا لا یتصور نزاع من اهل السنة فی کثرة الصفات وتعددها متغایرة کانت او غیر متغایرة فالاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمة لا ذات وصفات

اورگمان کیا کہ اقنوم علم عیسی علیہ الصلاۃ والسلام کے بدن کی طرف منتقل ہوگیا، توانہوں نے انفکاک اورانتقال کو جائز قرار دیا تو وہ ذاتیں متغائر ہوئیں۔ اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ تعدد وتکثر تغائر پر موقوف ہونا ممنوع ہے، معنٰی یہ ہے کہ انفکاک کا جواز قطعی ہے اس وجہ سے کہ اعداد کے مراتب ایک، دو تین وغیرہ تک متعدد وکثیر ہیں باوجودیکہ بعض بعض کی جزء ہے اور جزء کل کے مغائر نہیں ہوا کرتی اور نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر یا متعدد ہونے میں کوئی جھگڑا نہیں ہے خواہ متغائر ہوں یا غیر متغائر۔ تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے ذواتِ قدیمہ کا متعدد ہونا محال ہے نہ کہ ذات وصفات کا۔

معتزلہ نے دلائل دیئے تھے کہ اللہ تعالٰی کی صفات اس سے اگر زائد مانی جائیں تو توحید باطل ہوجائے گی وہ اس طرح کہ صفات جب اللہ تعالٰی پر زائد ہیں تو وہ قدیم ہوں گی تو تعدد قدماء متغائرہ لازم آئے گا یعنی اللہ تعالٰی کے سوا اور اللہ تعالٰی کا غیر قدیم ہوجائے، کیوں کہ وہ صفات اللہ تعالٰی سے زائد ہیں تو قدمِ غیر لازم آجائے گا۔ کیوں کہ وہ صفات ممکن تو نہیں ہوسکتی ورنہ اللہ تعالٰی کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا تو وہ صفات لامحالہ واجب ہوں گی اور صفات کے وجوب کی طرف متقدمین کے کلام میں اشارہ ہے اور متاخرین کی کلام میں تو اس کی تصریح ہے جیسا کہ امام حمید الدین ضریری کا مذہب پیچھے گزرا تو جب تعدد وجباء لازم آیا تو توحید باطل ہوگی کیوں کہ توحید یہی تھی کہ واجب ایک ہی ہے۔ اور معتزلہ نے دوسری دلیل یہ دی ،تمہارے نزدیک نصاری کافر ہیں اور وہ اس لئے کہ وہ تین قدماء کے قائل تھے یعنی وجود، علم، اور حیات۔ تم ان کو اس وجہ سے کافر کہتے ہو اور تم تو آٹھ نو قدیم مانتے ہو تو تم بطریق اولی کافر ہوگئے۔ اور اس کے جواب کی طرف ماتن نے وھی لا ھو ولا غیرہ سے اشارہ کردیا مارا پہلا اعتراض (یا ہمارے دعوی کی نفی پر دلیل) اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اللہ تعالٰی کی صفات نہ اس کی ذات کی عین ہیں جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے اور نہ ہی غیر ہیں تو جب صفات اللہ تعالٰی کا غیر نہیں، اگر صفات قدیم ہوں تو قدم غیر کب لازم آیا اور تمہارا اعتراض تو قدم غیر پر تھا۔

قولہ والنصاری وان لم یصرحو الخ: اعتراض ہوا کہ تم نے کہا کہ جب وہ صفات اللہ تعالٰی کا غیر نہیں ہیں تو

قدم الغیر یعنی قدماء متغائرہ لازم نہ آیا تو سوال ہوا کہ نصاری بھی جن تین کو قدیم مانتے ہیں وہ ان کو اللہ تعالٰی کا غیر نہیں مانتے یعنی وہ بھی قدماء متغائرہ کے قائل نہیں ہیں۔ (بلکہ قدماء غیر متغائرہ کے قائل ہیں) تو ان میں اور تم میں فرق نہ ہوا تو جواب دیا کہ فرق ہے اگر چہ انہوں نے قدماء متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن ان کی کلام سے یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ قدماء متغائرہ کے قائل ہیں وہ اس طرح کہ وہ اقانیم ثلاثہ (اقانیم اقنوم کی جمع ہے اور اقنوم کا معنی اصل ہے) یعنی وجود، علم اور حیات کو ثابت کرتے ہیں: ان اقانیم کو ذات باری کا عین کہتے ہیں اور وجود کو رب اور علم کو ابن اور حیات کو روح القدس کہتے ہیں اب ان کا عقیدہ یہ ہے کہ دوسرا اقنوم یعنی علم ابن عیسی علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوگیا اور اللہ سے منفک ہوگیا تو جو کسی سے منفک ہوجائے اور پھر انفکاک وانتقال کے بعد موجود بھی رہے تو وہ متغائر ہوتی ہیں تو معلوم ہوا کہ علم یا ابن اللہ کے مغائر ہے تو وہ قدماء متغائرہ کے قائل ہوئے اور ہم قدماء غیر متغائرہ کے قائل ہیں تو فرق آگیا۔

قولہ ولقائل ان یمنع الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کرکے جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے تمسکات معتزلہ کے جواب میں کہا: چونکہ اللہ تعالٰی کی صفات اس کا غیر نہیں ہیں لہٰذا قدم غیر اور تکثر قدماء لازم نہ آیا تو اعتراض ہوا کہ تمہارے جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ تکثر تعدد تغائر پر موقوف ہے۔ (کہ اگر تغائر کی نفی ہوئی تو تعدد کی نفی ہوگی اور اگر اس کی نفی نہ ہوئی تو ان کی نفی بھی نہ ہوگی) تو ہم تمہارا توقف نہیں مانتے کہ تعدد تکثر تغائر پر موقوف ہے کیوں کہ تغائر کہتے ہیں کہ انفکاک جائز ہو تو اس طرح ہوسکتا ہے کہ ایک شے میں تغائر نہ ہو اور تعدد وتکثر ہو جیسے مراتب اعداد ایک، دو ،تین، چار، پانچ الخ متعدد متکثر ہیں لیکن بعض عدد بعض کی جزء ہیں اور کل اور جزء میں تغائر نہیں ہوتا کیوں کہ یہ نہیں ہوسکتا جزء کا انفکاک ہوجائے کل سے کیوں کہ پھر وہ کل ہی نہیں رہتا تو دیکھو ان اعداد کے مراتب متکثر ہیں لیکن تغائر نہیں ہیں کیوں کہ بعض کل اور بعض جزء ہیں تو اس طرح وہ صفات باری ہوں وہ صفات اللہ تعالٰی کے مغائر نہ ہوں اور تعدد وتکثر ہو جائے۔

قولہ وایضا لا یتصور نزاع الخ: سے دوسرا اعتراض ذکر کرتا ہے کہ تم متکلمین کو توقف کا قول کرنا مناسب ہی نہیں کیوں کہ تم صفات کے تعدد کے قائل ہو۔ سات (۷) آٹھ (۸) صفات مانتے ہو اور تغائر کی نفی بھی کرتے ہو تو تمہیں بطریق اولی یہ قول نہیں کرنا چاہئے۔

قولہ فالاولی ان یقال الخ: سے شارح جواب دیتا ہے (کیوں کہ اس اعتراض سے شارح کا وہ جواب رد ہوگیا جو تمسکات معتزلہ کے بارے تھا اور انہوں نے تمسکات میں کہا تھا کہ تعدد قدماء اور تعدد وجباء لازم آئے گا تو اب تعدد قدماء اور تعدد وجباء کا شارح اور طریقے سے جواب دیتا ہے) جواب میں اولی یہ ہے کہ کہا جائے کہ تم نے تعدد قدماء کے ساتھ اعتراض کیا تو مطلق تعدد قدماء ممنوع نہیں ہے ذوات قدیمہ کا تعدد ممنوع ہے اور یہاں تو صفات کا قدم لازم آرہا ہے اور صفات قدیم کا تعدد ممنوع نہیں ہے تو صفات قدیمہ بھی ہیں اور تعدد وتکثر بھی لیکن یہ محال نہیں ہے۔

وان لا یجترأعلی القول بکون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل یقال هی واجبة لا لغیرها بل لما لیس عینها ولا غیرها اعنی ذات الله تعالی و تقدس و یکون هذا مراد من قال و اجب الوجود لذاته هو الله تعالیٰ وصفاته یعنی انها واجبة لذات الواجب تعالیٰ وتقدس واما فی نفسها فهی ممکنة ولا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا به غیر منفصل عنه

اور یہ کہ اس بات کے کہنے پر جرءت نہ کی جا سکے کہ صفات لذاتہا واجب الوجود ہیں بلکہ یوں کہا جائے: کہ وہ واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی وجہ سے جو نہ ان کا عین ہے اور نہ ہی غیر ہے میری مراد اللہ تعالیٰ وتقدس کی ذات ہے۔ اور یہ مراد ہے اس کی جو اس بات کا قائل ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں یعنی یہ صفات واجب تعالیٰ کی ذات کی وجہ سے واجب ہیں البتہ فی نفسہا وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے جب وہ قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو اس کے ساتھ واجب ہو اور اس سے جدا نہ ہو۔

والا یجترء علی القول الخ: یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات کو واجب الوجود کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے کیوں کہ لذاتها میں ھا کا مرجع صفات ہے مطلب یہ ہوا کہ وجوب وجود ان کی اپنی ذات کا مقتضی ہے اور واجب تعالیٰ کا یہی خاصہ ہے ہاں صفات کو واجبۃ لا لغیر ھا کہنا چاہئے یعنی یہ صفات واجب لیکن اس کی وجہ سے واجب ہیں جو ان کا غیر نہیں ہے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ) بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان صفات کے وجوب وجود کی علت وہ ذات ہے جو ان کا نہ عین ہے اور نہ غیر یعنی اللہ تعالیٰ۔ تو ٹھیک ہے۔

قولہ ویکون هذا مراد من قال واجب الخ: معتزلہ نے کہا تھا کہ متاخرین کی کلام میں تصریح ہے کہ واجب الوجود ایک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور دوسرا اس کی صفات، تو تعدد وجباء لازم آ گیا جو توحید کے منافی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ وہ شخص جس نے کہا ہے: واجب الوجود لذاته هو الله تعالیٰ و صفاته اس کی مراد یہی ہے۔ کیوں کہ لذاتہ میں ہ کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ وجوب وجود اللہ تعالیٰ کی ذات کا مقتضی ہے اور اسی طرح صفات بھی کہ صفات کے وجوب وجود کی علت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تو متاخرین نے صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہا ہے نہ کہ لذاتہا، لذاتہ جب کہا تو اس کا مرجع اللہ تعالیٰ ہوگا۔ اب ضروری نہ ہوگا کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ واجب الوجود ہے ذات باری کی وجہ ہے یعنی ذات باری ان کے وجوب وجود کی علت ہے لیکن اگر صفات کی اپنی ذات کو دیکھا تو وہ ممکن ہیں واجب نہیں ہیں۔

قولہ ولا استحالة فی قدم الممکن الخ: سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ جب صفات فی نفسها

فلیس کل قدیم الها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الالهة لکن ینبغی ان یقال ان الله تعالیٰ قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء لئلا یذهب الوهم الی ان کلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهیة لو ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسة الی نفی الصفات والکرامیة الی نفی قدمها والاشاعرة الی نفی غیریتها وعینیتها فان قیل هذا فی الظاهر رفع للنقیضین وفی الحقیقة جمع بینهما

تو ہر قدیم الٰہ نہیں ہے حتی کہ قدیموں کے وجود سے اِلاہوں کا وجود لازم آئے، لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ قدیم ہے اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور قدماء کی بات کا اطلاق نہیں کیا جائے گا تا کہ وہم اس طرف نہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے موصوف بہ صفات الوہیت ہے، اور اس مقام کے مشکل ہونے کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف گئے اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی طرف، اور اشاعرہ صفات کے غیر ہونے اور عین ہونے کی نفی طرف گئے، تو اگر کہا جائے کہ یہ ظاہر میں دونقیضوں کا رفع ہے اور حقیقت میں دونوں کو جمع کرنا ہے۔

ممکن ہیں تو ہر ممکن حادث ہے تو اللہ تعالیٰ محل حوادث ٹھہرے گا۔ جواب دیا کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر ممکن مطلقا حادث ہوتا ہے بلکہ وہ ممکن حادث ہوتا جس کا صدور اضطرارا نہ ہوا اختیارا ہو، اگر ممکن کا صدور قدیم سے اضطرارا ہو تو وہ صادر قدیم ہوتا ہے صفات کا صدور اللہ تعالیٰ سے تو اضطرارا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ قدیم ہیں اسی لئے اختلاف یہ ہے کہ احتیاجی کی علت کون ہے تو صحیح یہ ہے کہ احتیاجی کی علت حدوث نہیں امکان ہے کیوں کہ اگر حدوث ہو تو صفات نکل جائیں گی کیوں کہ صفات حادث نہیں قدیم ہیں اور اگر امکان علت ہو تو اب صفات خارج نہ ہوں گی۔

قولہ فلیس کل قدیم الخ: بعض کو وہم ہوا تھا کہ اگر صفات قدیم ہوں تو تعددِ الٰہ لازم آئے گا کیوں کہ قدیم صرف اِلٰہ ہے تو ازالہ کر دیا کہ ہر قدیم اِلٰہ نہیں ہے کہ وجود قدماء سے وجودِ الٰہ لازم آئے۔

لکن ینبغی ان یقال الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب صفات قدیم ہیں تو ان پر قدماء کا اطلاق بھی کرنا چاہئے تو جواب دیا کہ صفات پر مستقل طریقہ سے قدماء کا اطلاق نہیں کر سکتے، ہاں بالتبع کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے مع صفاتہ کیوں کہ اگر مستقل طور پر ان پر قدیم کا اطلاق کیا جائے تو وہم ہوگا کہ جس طرح واجب تعالیٰ قدیم ہے اور قائم بنفسہ ہے تو شاید صفات بھی قائم بنفسها ہوں گی۔

ولصعوبة هذا المقام: سے بتاتا ہے چونکہ صفات کا مسئلہ مشکل ہے اس لئے لوگوں نے مختلف رستے اختیار کر لئے چنانچہ معتزلہ اس طرف چلے گئے کہ صفات نہیں ہیں نفی صفات سے یہ مراد ہے کہ صفات زائد نہیں عین ہیں اور کرامیہ نے

لان المفهوم من الشیء ان لم یکن هو المفهوم من الاخر فهو غیره والافعینه ولا یتصور بینهما واسطة ﴿قلنا قدفسروا الغیریةبکون الموجودین بحیث یقدر ویتصور وجود احدهما مع عدم الاخرای یمکن الانفکاك بینهما والعینیة باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلافلا یکونان نقیضین بل یتصور بینهماواسطة﴾ ا بان یکون الشیء بحیث لا یکون مفهومه مفهوم الاخری ولا یوجدبدونه

اس لئے کہ شے کا مفہوم اگر وہی دوسری شے کا مفہوم نہ ہو تو وہ اس کی غیر ہوتی ہے ورنہ اس کا عین اور ان دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں ہے۔ ﴿ہم کہیں گے غیریت کی تفسیر انہوں نے دو موجودوں کے اس طرح ہونے سے کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ مقدور و متصور ہو یعنی ان کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عین ہونا کسی طرح کے تفاوت کے بغیر مفہوم کے اتحاد کو چاہتا ہے تو وہ دونوں نقیضیں نہ ہوں گی، بلکہ ان کے درمیان واسطہ متصور ہوگا﴾ ا ہم نے کہا: بایں طور کہ شے اس طرح ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شے کا مفہوم نہ ہو اور وہ شے اس کے بغیر پائی بھی نہ جائے۔

کہا کہ صفات قدیم نہیں ہیں اور ان کے نزدیک اللہ تعالی کے محل حوادث ہونے میں کوئی حرج نہیں اور اشاعرہ نے یہ کہا کہ وہ صفات ذات باری کا نہ عین ہے اور نہ غیر تو اب تعدد قدماء لازم نہ آئے گا۔

قوله فان قيل هذا في الظاهر الخ: اشاعرہ کا مذہب تھا کہ صفات نہ تو ذات باری کا عین ہیں اور نہ ہی غیر۔ اس پر اعتراض ہوا کہ صفات کا نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا یہ ظاہر میں ارتفاع نقیض ہے اور حقیقۃ میں اجتماع نقیض ہے ارتفاع نقیض تو واضح ہے کہ نہ عین ہے اور نہ غیر ہے تو دونوں کا رفع ہو گیا اور اجتماع نقیضین اس طرح ہے کہ قانون ہے کہ ایک نقیض کا رفع ہو تو دوسری نقیض کا خود بخود ثبوت ہو جاتا ہے اسی طرح دوسری نقیض کا رفع ہو تو پہلی کا ثبوت خود ہو جاتا ہے اور اگر دونوں کا رفع ہو جائے تو دونوں کا ثبوت ہوگا تو جب صفات عین نہیں ہیں تو غیر ثابت ہو جائیں گی۔ (اب ہم نے یہ بات ذہن نشین کر رکھی ہے کہ غیریت ثابت ہو چکی ہے) جب غیر نہیں ہیں تو عین ثابت ہو جائیں گی تو پہلے غیریۃ ثابت ہو گئی تھی اور اب عینیۃ ثابت ہو گئی تو عین بھی ہیں اور غیر بھی۔ اور یہی اجتماع نقیضین ہے اور اگر دونوں کی اکٹھی نفی کر دو تو دونوں ثابت ہو جائیں گی عینیۃ بھی اور غیریۃ بھی اب بھی اجتماع نقیضین ہے۔

لان المفهوم من الشیء الخ: سے دلیل دیتا ہے کہ عین اور غیر آپس میں نقیض ہیں (تو پھر اجتماع اور ارتفاع لازم آ جائے گا) دلیل یہ ہے کہ ایک بات کسی چیز سے مفہوم ہو رہی ہو تو اب دیکھیں گے کہ یہی بات دوسری چیز سے بھی مفہوم ہو رہی ہے یا نہیں اگر ہو رہی ہو تو دونوں چیزیں عین ہوں گی اور اگر وہ بات دوسری شے سے مفہوم نہیں ہو رہی تو یہ

﴿﴾ میں جو عبارت ہے ملتانی نسخہ میں ہے اس لئے باقی رکھی گئی ہے، شارح اسکی شرح لکھ رہے ہیں۔ آئندہ صفحہ پر دیکھیں

کالجزء مع الکل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات اللہ تعالی وصفاته ازلیة والعدم علی الازلی محال والواحد من العشرة یستحیل بقاؤه بدونها وبقاؤهابدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

جیسے کل جزء کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات بعض کے ساتھ کہ بیشک اللہ تعالی کی ذات اور اس کی صفات ازلیہ ہیں اور عدم ازلی پر محال ہے، اور دس سے ایک کی بقاء دس کے بغیر محال ہے اور دس کی ایک کے بغیر اس لئے کہ وہ اس سے ہے اور دس کا عدم ایک کا عدم ہے اور دس کا وجود ایک کا وجود ہے۔

غیریت ہے یعنی وہ دونوں غیر ہوں گی عین نہ ہوں گی تو عین و غیر نقیض ہو گئیں کیوں کہ نقیض نفی اور اثبات میں دائر ہوتی ہے اور یہاں بھی اسی طرح (کہ یہ بات دوسری سے مفہوم ہے یا نہیں ہے) تو عین و غیر جب نقیض ہو گئی تو دو نقیضوں میں واسطہ نہیں ہوتا اور تم واسطہ کے قائل ہو کہ نہ عین ہیں اور نہ غیر تو اصل میں تین خرابیاں لازم آئیں ① ارتفاع نقیضین ② اجتماع نقیضین اور ③ واسطہ بین النقیضین۔

قوله قلنا قد فسروا الغیریة الخ: سے شارح جواب دیتا ہے کہ تم نے عین و غیر کو نقیض بنایا ہے یہ نقیض نہیں ہیں اور عین غیر کی وہ تعریف نہیں ہے جو تم نے کی ہے بلکہ غیریہ ہے کہ دو چیزیں موجود ہوں (معلوم ہوا کہ غیریۃ موجود کی صفۃ ہے) تو ایک کا وجود دوسری کے علم کے ساتھ متصور ہو سکے یعنی دونوں موجود ہوں انفکاک ممکن ہو، اور عینیۃ یہ ہے کہ دو چیزیں متحد فی المفہوم ہوں۔ تو عین و غیر نقیض کب ہوئیں کیوں کہ نقیض تو نفی اثبات کے درمیان دائر ہوتی ہے اور یہاں دونوں میں اثبات ہے کہ یمکن الانفکاک واتحاد المفہوم تو جب دونوں نقیض نہ ہوئیں تو واسطہ ہو سکتا ہے اس کی ہم مثال یہ دیتے ہیں: مثلاً ضاحک و کاتب ہیں تو ان کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے لہٰذا عین تو نہ ہوئے اور غیر بھی نہیں ہیں کیوں کہ غیریہ ہے کہ ان میں انفکاک جائز ہو اور ضاحک و کاتب میں انفکاک ممتنع ہے جو کاتب ہوگا وہ ضاحک ہوگا جو ضاحک ہوگا وہ کاتب ہوگا تو دیکھو کاتب و ضاحک نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں تو اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

قوله کالجزء مع الکل والصفة مع الذات الخ: سے شارح مثالیں دیتا ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ نہ تو آپس میں عین ہیں اور نہ غیر۔

پہلی مثال جزء و کل کی دی کہ جزء و کل کا مفہوم الگ الگ ہے لہٰذا یہ عین تو نہیں ہیں اور غیر بھی نہیں ہیں کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کل کا وجود جزء کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے کیوں کہ کل بنتا ہی جزء کے ملانے سے ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ جز ہو عدم اور کل کے وجود کا تصور آ جائے اور دوسری مثال صفۃ مع الذات کی دی تو اللہ تعالی کی صفۃ اور اس کی ذات متحد فی المفہوم نہیں ہیں لہٰذا عین تو نہ ہوئے اور غیر بھی نہیں ہیں کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ صفت کے وجود کا تصور آ جائے ذات

بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ وفيه نظر لانهم ان ارادوابه صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا ستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاوان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل و كذا بين الذات والصفةللقطع بجواز الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة

بخلاف ان صفات کے جو حادث ہیں، کہ ذات کا قیام اس صفت معینہ کے بغیر متصور ہے، تو وہ ذات کا غیر ہوئی، اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ کیوں کہ اگر وہ اس سے دونوں طرف سے انفکاک کا درست ہونا مراد لیں تو عالم صانع کے ساتھ (غیریت کی تعریف) ٹوٹ جائے گی اور عرض کی محل کے ساتھ بات کریں تو بھی تعریف میں نقض واقع ہوگا۔ اس لئے عالم صانع کے معدوم ہونے کے ساتھ متصور نہیں ہے، اس کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے، اور نہ ہے عرض کا وجود محل کے بغیر متصور ہے مثلا جیسے سیاہی ہے اور یہ ظاہر ہے اتفاقی مغائرت سے قطع نظر، اور اگر وہ ایک ہی جانب کے ساتھ اکتفاء کریں تو جزء اور کل میں مغائرت لازم آئے گی، اسی طرح ذات اور صفت میں مغائرت لازم آئے گی۔ جزء کے کل کے بغیر اور ذات کے صفت کے بغیر جائز ہونے کی قطعیت کی وجہ سے

کے عدم کے ساتھ جب ذات مقدم ہوگئی تو صفة کہاں رہے گی۔

بعض الصفات مع البعض: سے دوسری مثال دی۔ کہ ہر صفة کا دوسری سے مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے تو صفات آپس میں عین نہ ہوئیں اور غیر بھی نہیں ہیں کہ بعض صفات کے وجود کا تصور دوسری کے عدم کے ساتھ آئے کیوں کہ سب صفات موجود ہیں معدوم کوئی بھی نہیں ہیں۔

فان ذات الله تعالى و صفاته الخ: سے اب ان تینوں پر دلیل دیتا ہے کہ ان میں غیریۃ نہیں ہے تو پہلے ذات و صفات کی عدم غیریۃ پر دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات بھی ازلی ہے اور صفات بھی ازلی ہیں تو یہ نہیں ہوسکتا کہ ذات کے وجود کا تصور صفات کے عدم کے ساتھ آئے۔ کیوں کہ صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے۔ اور اسی طرح صفات کا انفکاک ذات سے نہیں ہوسکتا کیوں کہ ذات بھی ازلی۔ اور یہی دلیل بعض الصفات مع البعض پر بھی جاری ہوگی کہ صفات تو سب ازلی ہیں۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ بعض کے وجود کا تصور دوسری بعض کے عدم کے ساتھ آئے کیوں کہ ازلی پر عدم محال ہے۔ اب جزء و کل کی نفی غیریۃ پر دلیل دیتا ہے: مثلا عشرہ کل ہے اور اس کی جزء واحد من العشرہ ہے (نہ کہ واحد فقط) تو یہ

نہیں ہوسکتا کہ واحد من العشرۃ کے وجود کا تصور عشرہ کے عدم کے ساتھ ہو کیوں کہ جب عشرہ نہیں ہے تو واحد من العشرہ کا کیا مطلب اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ عشرۃ کے وجود کا تصور واحد من العشرۃ کے عدم کے ساتھ ہو کیوں کہ جب واحد نہ ہوگا تو عشرہ کیسے بنے گا۔

قوله بخلاف الصفات المحدثة الخ: پہلے اللہ تعالی کی صفات کا ذکر کیا کہ ان میں تغایر نہیں ہے اور نہ ان کا ذات سے تغایر ہے۔ اب کہتا ہے کہ ایک صفات محدثہ ہیں تو وہ ذات کی غیر ہیں مثلا زید کی ذات اور اس کی صفت قیام تو ان میں انفکاک جائز ہے کہ ذات زید ہو اور صفت قیام نہ پائی جائے بلکہ زید قاعد ہو یعنی صفت معینہ کا انفکاک جائز ورنہ مطلق صفت کا انفکاک تو محال ہے۔

قوله و فيه نظر لانهم الخ: سے جواب پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے غیریۃ کی تعریف کی کہ دو موجودوں میں انفکاک ممکن ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ انفکاک سے کیا مراد ہے دونوں جانبوں سے انفکاک ممکن ہو یا ایک جانب سے انفکاک ہو، اگر کہو کہ غیریۃ کیلئے دونوں جانبوں سے انفکاک ضروری ہے تو اب غیریۃ کی تعریف جامع نہ رہے گی (جو غیر ہیں تعریف سے نکل جائیں گے) یہ تعریف عالم مع الصانع سے ٹوٹ جائے گی کیوں کہ صانع بغیر عالم کے تو پایا جاسکتا ہے لیکن عالم بغیر صانع کے کیسے پایا جاسکتا ہے تو عالم صانع سے منفک نہیں ہوسکتا تو انفکاک دونوں طرف سے نہیں ہے تو چاہئے کہ ان میں غیریۃ نہ ہو حالانکہ تم بھی ان کو غیر مانتے ہو۔ اس طرح تمہاری تعریف عرض مع المحل سے ٹوٹ جائے گی کیوں کہ یہ تو ہوسکتا ہے کہ محل بغیر عرض کے پایا جائے (یعنی عرض معینہ) لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ عرض بغیر محل کے پایا جائے تو انفکاک دونوں جانبوں سے نہ ہوا تو یہ غیر نہ ہوئے حالانکہ غیر ہیں اس کو غیریۃ کے لئے ایک جانب ہے انفکاک کافی ہے چاہے دوسری جانب سے انفکاک ہو یا نہ تو اب تعریف مانع نہ رہی یعنی جزء و کل پر غیریۃ کی تعریف سچی آئے گی حالانکہ پہلے گزر چکا کہ کل و جزء میں غیریۃ نہیں ہے لیکن تعریف غیریۃ کی صادق آتی ہے کیوں کہ واحد بغیر عشرہ کے پائی جاتی ہے تو اگر کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا تو ایک جانب سے انفکاک ہے اسی طرف ذات و صفات کے بارے پہلے کہہ آیا ہے کہ ان میں بھی غیریۃ نہیں ہے لیکن اب ان پر غیریۃ کی تعریف سچی آتی ہے کیوں کہ ہوسکتا کہ ذات بغیر صفة کے پائی جائے۔

وما ذكر من استحالة الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا۔ سوال یہ کہ تم نے ابھی کہا ہے کہ جزء بغیر کل کے پائی جاسکتی ہے حالانکہ واحد من العشرۃ جو عشرہ کی جزء ہے عشرہ سے علیحدہ نہیں پائی جاتی تو جواب دیا کہ واحد من العشرۃ کو عشرہ کی جزء کہنا ظاہر الفساد ہے واحد من العشرۃ عشرہ کی جزو نہیں ہے بلکہ صرف واحد عشرہ کی جزو ہے اور واحد عشرہ سے جدا پایا جاتا ہے۔ وفیہ نظر سے قلنا کا رد ہوگیا اور قیل والا فساد اپنی جگہ پر برقرار رہا۔

قوله لا يقال المراد امكان الخ: سے اس نے فیہ نظر کا جواب دیا تھا تو شارح اس کو رد کرے گا تو جواب یہ دیا کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ انفکاک دونوں جانبوں سے ممکن ہے۔ یعنی ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن

و ماذكرمن استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر و لو با لفرض وانكان محالا و العالم قد يتصورموجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لووجد لما كان واحدامن العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبروامتناع الانفكاك ح ظاهر

اور وہ جوایک کا دس کے بغیر محال ہونا ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے، اور نہ کہا جائے کہ مراد ان میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے جب کہ دوسرا معدوم ہو۔ اور اگر بالفرض وہ محال ہو اور عالم کبھی موجود متصور ہوتا ہے پھر صانع کے ثبوت کو برہان سے طلب کیا جاتا ہے، بخلاف جزء کے کل کے ساتھ، کہ بلاشک جیسے دس کا وجود ایک کے بغیر نہیں ایسے ہی ایک کا وجود دس کے بغیر ممتنع ہے جبکہ اس ایک کو دس سے مانا جائے۔ اس لئے کہ اگر وہ ایک پایا گیا تو وہ ایک دس سے نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ اضافت کا وصف معتبر ہے اور انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

ہو اگر چہ دوسرے کا عدم واقع میں محال کیوں نہ ہو واقع سے قطع نظر اس کا عدم ممکن ہو تو اب عالم مع الصانع کے ساتھ اعتراض نہ ہوگا لیکن صانع عالم سے علیحدہ پایا جاتا ہے اور عالم بھی صانع سے علیحدہ پایا جا سکتا ہے یعنی عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ (یعنی صانع کے تصور کے عدم کے ساتھ) ممکن ہے وہ اس طرح کہ یہ قانون ہے کہ دلیل پہلے ہوتی ہے اور مدلول اس وقت ثابت نہیں ہوتا مدلول تب ثابت ہوگا جبکہ دلیل پائی جائے گی تو ہم کہتے ہیں کہ عالم کے وجود کا تو ہمیں علم ہے اب صانع کے وجود پر ہم نے دلیل دینی ہے جب دلیل دے دی تو صانع معلوم ہوگیا تو دلیل سے پہلے صانع کا علم تھا (یعنی دلیل سے پہلے ثبوت معلوم تھا اگر چہ واقع میں صانع کا عدم محال ہے) تو عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ پایا گیا، دلیل بھی دے دی کہ اگر صانع کا علم نہ ہوتا اور ہمیں معلوم ہوتا تو پھر وجود صانع پر برہان کا مطلب ہی کوئی نہیں ہے تو انفکاک دونوں جانبوں سے پایا گیا۔

بخلاف الجزء مع الكل الخ: یعنی بخلاف جزء اور کل کے یہ آپس میں غیر نہیں ہیں اور ان میں کسی جانب سے بھی انفکاک نہیں ہے کیوں کہ کل مثلاً عشرہ کے وجود کا تصور جزء یعنی واحد من العشر ہ کے علم کے ساتھ ممکن نہیں اور اسی طرح واحد من العشر ۃ کے وجود کا تصور عشرہ کے علم کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے اب اس پر دلیل بھی دی کہ اگر واحد من العشر ۃ، عشرۃ کے علم کے ساتھ متصور ہو تو پھر واحد من العشر ۃ کہاں سے آگیا۔

قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب الخ: سے بتاتا ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام کی بھی یہی توجیہ

ہو سکتی ہے کہ اس نے جو کہا ہے (یعنی اس کلام سے یہ بات پتہ چلتی ہے) کہ بعض وجوہ میں اشتراک ہو تو مماثلت ہوگئی۔ مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک وصف میں مشترک ہیں تو ضروری ہے کہ وہ اس وصف میں جمیع وجوہ سے برابر ہوں جیسے کیل والی مثال دی گئی ہے۔

والا فاشتراك الشيئين الخ: سے بتاتا ہے کہ یہ توجیہ جو ہم نے ذکر کی ہے یہ ضروری بھی ہے کیوں کہ اگر مماثلت کیلئے یہ ضروری ہو کہ دو چیزیں جمیع اوصاف میں جمیع وجوہ سے مساوی ہوں تو اب مماثلت ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو عینیۃ ہے اور مماثلت تو تعدد کی فرع ہے۔ تو اب مماثلۃ کی دوسری تعریف یہی ہوئی کہ دو چیزیں ایک وصف میں مشترک ہوں اور اس وصف میں من کل الوجوہ مساوی ہوں (مثلاً اللہ تعالی اور مخلوق وصف علم میں مشترک ہیں لیکن اس وصف میں من کل الوجوہ مساوی نہیں ہیں اللہ تعالی کا علم قدیم اور ہمارا اس طرح نہیں ہے بلکہ حادث ہے وغیرہ وغیرہ۔

قال ولا يخرج عن علمه وقدرته الخ: ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالی کے علم وقدرت سے کوئی چیز باہر نہیں ہے۔ شارح اس پر دو عقلی دلیلیں اور ایک نقلی دلیل دیتا ہے۔ پہلی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کو بعض چیزوں کا علم نہ ہو تو جہل بالبعض لازم آئے گا اور اگر بعض پر قدرت نہ ہو تو عجز عن البعض لازم آئے گا اور جہل اور عجز نقص ہیں اور اللہ تعالی میں نقص محال عقلی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر بعض سے جہل و عجز ہو تو مخصص کی طرف احتیاج ہوگی جو بتائے گا کہ فلاں فلاں کا علم ہے (اور فلاں کا علم نہیں ہے) اور احتیاج بھی اللہ تعالی میں محال ہے۔

تیسری دلیل نقلی دی کہ اللہ تعالی کا علم وقدرت عام وشامل ہے: فهو بكل شیء عليم، وعلى كل شیء قدير

قوله لا يزعم الفلاسفة الخ: سے اب بتاتا ہے کہ اس مسئلہ سے کس کا رد ہوا۔ تو کہتا ہے کہ ایک تو فلاسفہ کا رد ہوا جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کو کلیات کا علم تو ہے لیکن جزئیات کا علم نہیں ہے۔ لا يخرج عن علمه سے ان کا رد ہوا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات کا علم حواس سے آتا ہے اور اللہ تعالی کے حواس نہیں ہیں۔ ولا يخرج عن قدرته سے فلاسفہ کے ایک اور عقیدہ کا رد ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی واحد سے زیادہ پر قادر نہیں ہے اور ان کا یہ قاعدہ ہے: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد۔ متن میں مذکورہ مسئلہ سے دہریہ کا رد ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اور نظام معتزلی کا بھی وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالی جہل اور قبیح کے خلق پر قادر نہیں ہے۔ اور بلخی کا بھی وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالی مقدور عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے اور عام معتزلہ کا بھی رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالی عبد کے نفس مقدور پر قادر نہیں ہے یعنی خود مقدور کے خلق پر اللہ تعالی قادر نہیں ہے۔

والحاصل ان وصف الاضافة الخ: سے بخلاف الجزء مع الكل کا حاصل ذکر کرتا ہے کہ جزء کل میں وصفِ اضافت معتبر ہے یعنی عشرہ کے جزء فقط واحد نہیں ہوگی بلکہ واحد کی اضافۃ کرنی ہوگی واحد من العشر ۃ، عشرۃ کی جزء ہے اگر اضافت کا اعتبار نہ ہو تو پھر واحد، عشرہ سے منفک ہو جاتا ہے لہذا وصف اضافت معتبر ہوگا اب واحد من العشر ۃ کا عشرہ سے انفکاک ممتنع ہوگا

لا نا نقول قد صرحوا بعدم المغائرة بين الصفات بناء على انها لايتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين و كالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك

کیوں کہ ہم کہتے ہیں: انہوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ صفات میں مغایرت نہیں ہے اس وجہ سے کہ ان صفات کا معدوم ہونا متصور نہیں ہے کیوں کہ صفات ازلیہ ہیں اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ بعض کا وجود متصور ہے جیسے علم مثلاً، پھر بعض دوسرے کے ثابت کرنے کو طلب کیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ ان کی مراد یہ معنی نہیں ہے، ساتھ اس کے کہ یہ بات عرض میں محل کے ساتھ درست نہیں ہے، اور اگر وصف اضافت معتبر مانا جائے تو ہر دو متضایف چیزوں میں مغایرت لازم آئے گی، جیسے اب، ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ دو غیروں میں کیوں کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا قائل کوئی نہیں ہے۔

قولہ لانا نقول قد صرحوا الخ: سے لایقال کو رد کرتا ہے ایک رد یہ کرے گا کہ ہم نے کہا کہ ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے علم کے تصور کے ساتھ ممکن ہوا، اور دوسرا رد اس کا کرے گا کہ وصف اضافت معتبر ہے پہلے پہلے کے لحاظ سے کرتا ہے کہ اگر غیریۃ کا یہ معنی کیا جائے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے تصور کے ساتھ ممکن ہو تو اب تعریف جامع نہ رہے گی کیوں کہ مثلاً اللہ تعالی کی صفت علم بھی ہے اور کلام بھی تو صفۃ علم کے ثبوت موجود کا علم نہیں ہے لیکن کلام پر۔ اس پر بھی اس نے دلیل دینی ہے اور وہ ثابت نہیں ہوئی ہے تو لازم آئے گا کہ علم کے ساتھ وجود کا تصور کلام کے علم کے ساتھ متصور ہو جائے تو اب اس میں مغایرت لازم آجائے گی حالانکہ تصریح موجود ہے کہ صفات آپس میں غیر نہیں ہیں۔

قولہ مع انہ لا یستقیم الخ: سے اس تعریف کا دوسرا رد کرتا ہے کہ اب تعریف مانع نہ رہے گی لازم آیا کہ عرض مع المحل غیر ہوں کیوں کہ عرض جو جزئی ہے اور محل کے ساتھ قائم ہے اس کے بارے نہیں کہہ سکتے کہ عرض کے وجود کا تصور ہو محل کے علم کے ساتھ تو عرض اور محل غیر نہ ہوئے حالانکہ یہ غیر ہیں۔

قولہ ولو اعتبر وصف الاضافة الخ: سے وصف اضافت کو لے کر اعتراض کرتا ہے کہ اگر وصف اضافت معتبر ہے تو لازم آئے گا کہ متضایفین مغائرۃ نہ ہوں جیسے اَبْ اور ابن یہ آپس میں متضایف ہیں کہ ہر ایک کا تعقل و تحقق دوسرے کے تعقل و تحقق پر موقوف ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے کسی کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے مثال کے طور پر متضایفین میں نسبت ہو دونوعوں کی کیوں کہ اب اور نوع ہے اور ابن اور نوع ہے اور مثال دیتا ہے کہ متضایفین میں

فان قيل لم لايجوز ان يكون مراد هم انها لا هو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد

پھر اگر کہا جائے: کیوں جائز نہیں ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ صفات اللہ تعالی کا عین نہیں ہیں مفہوم کے اعتبار سے اور نہ غیر ہیں وجود کے اعتبار سے۔ جیسا کہ باقی محمولات کا حکم ان کے موضوعات کی نسبت سے ہے، کہ بیشک ان کے درمیان اتحاد بحسب الوجود شرط ہے تاکہ حمل اور تغایر بہ حسب مفہوم درست ہو جائے، تاکہ وہ فائدہ دے جیسے ہمارے قول: الانسان کاتب میں بخلاف ہمارے قول: الانسان حجر، کہ بلاشک یہ صحیح نہیں ہے اور ہمارا قول: الانسان انسان، یہ فائدہ نہیں دیتا ہے

ایک نوع ہو جیسے اخوین کہ یہ بھائی ہے اُس کا اور دوسرا بھائی ہے اِس کا تو ان میں اضافت ہے کہ ہر ایک بھائی ہے دوسرے کا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کے وجود کا تصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ اور اس طرح علت و معلول میں بھی مغائریت نہ ہوگی تو علت کا وجود معلول کے عدم یا معلول کا وجود علت کے عدم کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا بلکہ غیرین میں بھی تغائر نہ ہوگا کیوں کہ دو غیر ہوں تو ان میں بھی اضافۃ معتبر ہوتی ہے کہ یہ غیر ہے اُس کا اور وہ غیر ہے اِس کا تو یہاں بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک غیر کا وجود دوسرے غیر کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے حالانکہ کسی نے بھی متضایفین کی نفی غیریۃ یا غیرین یا علت و معلول کی نفی میں غیریۃ کا قول کسی نے نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وصف الاضافۃ معتبر نہیں ہے تو جب وصف اضافۃ معتبر نہ ہوا تو واحد من العشرۃ، عشرہ کی جز نہ ہوگی بلکہ صرف واحد عشرہ کی جز ہوگی اور واحد تو عشرہ سے جدا پایا جا سکتا ہے تو پھر لایقال والا جواب جزء و کل میں نہ چلا کیوں کہ جزء و کل کو وہ لاغیر کہتے ہیں حالانکہ غیریۃ کی تعریف سچی آتی ہے کہ واحد کا وجود کل کے عدم کے ساتھ متصور ہو جائے جزء پائی جائے اور کل نہ پایا جائے۔

قولہ فان قیل لم لا یجوز الخ: یہاں تک فان قیل کے جواب میں جتنے قول تھے سب کا رد ہو گیا اور فان قیل اپنی جگہ پر رد بتا رہا ہے۔ مشائخ کی طرف سے بعض لوگوں نے اور توجیہ کی تھی کہ وہ مشائخ (اشارہ) جو صفات کو لاعینہ کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ باعتبار مفہوم کے عین نہیں ہیں اور لا غیر کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار وجود کے غیر نہیں ہیں یعنی ان کا وجود ایک ہے۔

کما ھو حکم سائر المحمولات: سے اس بات پر دلیل بھی دے دی کہ یہ توجیہ کیوں کی ہے، اس لئے کہ یہ صفات اللہ تعالی کی محمول ہوتی ہیں اور سب محمولات کا یہی حکم ہے کہ وہ موضوع کے ساتھ متحد فی المفہوم نہ ہو اور ان کا وجود غیر نہ ہو کیوں کہ حمل کے لئے یہ شرط ہے کہ موضوع و محمول میں اتحاد بحسب الوجود ہو اور تغایر بحسب المفہوم ہو تا کہ حمل صحیح ہو

قلنا لان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة و اليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه و كذا ولو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه

ہم نے کہا: یہ اس لئے کہ ذات کی نسبت سے یہ عالم اور قادر کی مثل میں تو درست ہے، قدرت اور علم کی مثل میں نہیں باوجودیکہ کلام اس میں ہے اور نہ ہی ان اجزاء میں ہے جو محمول نہیں ہوتے، جیسے: ایک دس سے اور زید کا ہاتھ۔ اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ دس سے ایک ہونا اور زید کا ہاتھ ہونا اس کا غیر ہے یہ اس سے ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے، سوائے جعفر بن حارث کے اور اس میں تمام معتزلہ نے مخالفت کی اور اسے اس کی جہالتوں سے شمار کیا گیا اور یہ اس لئے ہے کہ افراد کے مجموعہ کا نام دس ہے، ہر ہر فرد کو شامل ہے اس کے غیروں کے ساتھ، تو اگر واحد ان دسوں کا غیر ہو تو وہ اپنے آپ کا غیر ہو جائے گا، کیوں کہ وہ دس سے ہے اور دس کا اس کے بغیر ہونا ہوگا اور اسی طرح اگر زید کا ہاتھ اس کا غیر ہوگا تو اس کی ذات کا غیر ہو جائے گا، یہ ہے اس کی کلام۔

اور حمل کا فائدہ بھی ہو اس کی مثال دی جیسے الانسان کاتب تو انسان و کاتب کا مفہوم ایک نہیں ہے اور ان کا وجود کے لحاظ سے اتحاد ہے کہ جو انسان ہے وہی کاتب ہے، انسان و کاتب لاعین ولا غیر ہوئے تو اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی ہیں کہ وہ بھی اللہ تعالی پر محمول ہوتی ہیں تو تغایر بحسب المفہوم ہوتا ہے (لھذ الاعین ہیں) اور اتحاد بحسب الوجود ہوتا ہے (لھذ الاغیر ہیں) اب اس کی مثال دیتا ہے کہ جہاں حمل کی یہ شرطیں نہیں پائی جاتیں جیسے الانسان حجر کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اتحاد بحسب الوجود نہیں ہے اور اسی طرح الانسان انسان کہ یہاں اتحاد بحسب الوجود تو ہے لیکن تغایر بحسب المفہوم نہیں ہے لہذا اس حمل کا فائدہ نہیں جب مخاطب کو پتہ تھا کہ انسان انسان ہے تو پھر الانسان انسان کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قلنا لان هذا انما يصح الخ: سے فان قیل کا جواب دیتا ہے کہ یہ توجیہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ توجیہ ان صفات میں چل سکتی ہے جن کا اللہ تعالی پر حمل ہوتا ہے (یعنی مشتق صفات مثلا اللہ عالم، قادر وغیرہ) تو وہ صفات لاعین ولا غیر ہوں گی لیکن علم و قدرت میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کیوں کہ ان کا حمل نہیں ہوتا (اور تمہاری توجیہ کا مدار حمل پر تھا) حالانکہ کلام

ولايخفى ما فيه وهى اى صفاته الازلية العلم وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها و القدرة وهى صفة ازلية توثر فى المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهى صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهى بمعنى القدرة والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات و البصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم

اور جو کچھ اس میں ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ''اور وہ،، یعنی اس کی صفاتِ ازلیہ ''علم،، اور یہ صفت ازلی ہے، معلومات کا اس سے تعلق ہونے کے ساتھ معلومات منکشف ہو جاتی ہیں۔ ''اور قدرت،، یہ صفت ازلی ہے مقدورات میں اسے ترجیح ہوتی ہے جب مقدورات کا تعلق اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ''اور حیات،، یہ صفت ازلی ہے جو علم کے درست ہونے کو واجب کرتی ہے۔ ''اور قوت،، یہ صفت قدرت کے معنی میں ہی ہے۔ ''اور سننا،، یہ صفت سنی جانے والی چیزوں سے متعلق ہوتی ہے۔ ''اور دیکھنا،، یہ صفت دکھائی دینے والی چیزوں سے متعلق ہے اور ان (مبصرات) کا ادراک اس قوتِ بصر کے ساتھ پورے طور پر کیا جاتا ہے، اور یہ ادراک خیال و وہم کے طور پر نہیں ہوتا۔

انہی صفات میں ہے کہ علم و قدرت حیات سمع لاعین ولا غیر ہیں اور کلام مشتق صفات میں نہ تھی۔

ولا فى الاجزاء الغير المحمولة الخ: سے کہتا ہے تمہاری توجیہ جزء و کل میں بھی نہیں چل سکتی کیوں کہ تمہاری توجیہ کا مدار حمل تھا اور جزء کا کل پر یا کل کا جزء پر حمل نہیں ہوتا تو لازم آئے گا کہ یہ اجزاء غیر محمولہ لاعین ولا غیر نہ ہوں حالانکہ متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ جزء و کل بھی لاعین ولا غیر ہیں۔

قوله و ذكر فى التبصرة الخ: یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ایک تو صاحب تبصرہ نے جزء و کل کے بارے وہی مذہب اختیار کیا تھا جو متکلمین کا ہے تو صاحب تبصرہ کا شارح رد کرے گا اور دوسرا یہ کہ قلنا میں گذرا ہے کہ ید من زید و واحد من العشرۃ اجزاء غیر محمولہ سے ہیں لہذا لاعین ولا غیر نہ ہوئے تو صاحب تبصرہ نے دلیل تھی کہ ید من زید اور واحد من العشرہ اجزاء محمولہ سے ہیں لہذا لاعین ولا غیر ہیں تو شارح اس کو بھی رد کرے گا۔ صاحب تبصرہ نے ابتدا میں یہ کہا تھا کہ واحد من العشرۃ اور ید من زید کی غیریۃ کا متکلمین میں سے کسی نے بھی قول نہیں کیا ہے ہاں ایک شخص جعفر بن حارث معتزلی نے غیریۃ کا قول کیا تھا تو معتزلہ سارے اس کے خلاف ہو گئے اور اس کی جہالت ثابت کی۔

لان العشرة اسم لجميع الخ: سے صاحب تبصرہ نے ید من زید اور واحد من العشرۃ کے زید اور عشرہ سے نفی غیریۃ پر دلیل دی تھی اور حمل ثابت کیا تھا اس نے دلیل یہ دی کہ عشرہ وحدات کا نام ہے اور ہر واحد اپنے نو اغیار (یعنی

جزوں) سے مل کر عین عشرہ ہے اور اس واحد کو باعتبار اس کے اغیار کے عشرہ کہہ سکتے ہیں تو اب واحد من العشرۃ کا عشر
حمل ہو گیا یعنی جزء و کل محمول ہو گئے اب اگر واحد کو عشرہ کا غیر کہو تو لازم آئے گا کہ واحد اپنے آپ کا غیر ہو جائے کیوں کہ
جب واحد عشرہ کا عین تھا (اور ایک ہی چیز تھیں) اور اب واحد کو تم عشرہ کا غیر کہہ رہے ہو تو واحد اپنے آپ کا غیر ہو جائے گا
اور اسی طرح ید من زید بھی۔ اس نے دلیل دی کہ زید کے جتنے اجزاء ہیں ہر جزء اپنے اغیار یعنی باقی جزوں سے مل کر زید کا
عین ہے تو اب ید اپنے ماقی اجزاء سے مل کر زید کا عین ہے اب اگر تم ید کو غیر کہو تو لازم آئے گا کہ ید اپنا غیر آپ ہو جائے
حالانکہ شے اپنا غیر کیسے ہو سکتی ہے۔

قولہ ولا یخفی ما فیہ الخ: سے شارح نے صاحب تبصرہ کی کلام کو رد کر دیا کہ ظاہر ہے کہ ہماری کلام فقط اجز
میں ہے یعنی اکیلے واحد اور اکیلے ید میں ہے نہ کہ ان کے ساتھ باقی اجزاء کو ملائیں تو اس میں ہماری کلام ہے تو اکیلا ید زید کا
غیر ہے اور اس پر محمول نہیں ہو سکتا اسی طرح اکیلا واحد عشرہ کا غیر ہے اور اس پر محمول نہیں ہے۔

قولہ ای صفاتہ الازلیۃ الخ: تو پہلے مطلقا صفات کا ذکر ہوا کہ وہ ازلیہ قائم بذاتہ ہیں اور لا عین ولا غیر ہیں اب
ان ہی صفات کی تفصیل کرتا ہے صفاتہ الازلیہ کہہ کر مخلوق کی صفات کو نکال دیا کہ ان کی صفات ازلی نہیں ہیں۔

وھی صفۃ ازلیۃ: سے علم کی تعریف کر دی کہ علم وہ صفت ازلی ہے جب اس کا معلومات کے ساتھ تعلق ہو
معلومات تعلق کے وقت منکشف ہو جائیں۔ آگے اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت حیاۃ کا ذکر کیا کہ حیاۃ وہ صفت ازلی ہے جو
صحت علم کی موجب ہو یعنی جس کے آنے سے علم کا آنا صحیح ہو جائے علم کا بالفعل آنا ضروری نہیں۔

وھی بمعنی القدرۃ الخ: سے بتایا کہ قوت کوئی اللہ تعالیٰ کی علیحدہ صفت نہیں ہے بلکہ یہی قوت بمعنی قدرت
ہے۔ اور قوت کو اس لئے ذکر کیا کہ اگر قوت کو ذکر نہ کیا جاتا تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت قوی بھی ہے اس لئے
قوت کو بھی ذکر کر لیا ورنہ قوت کوئی مستقل اور علیحدہ صفت نہیں ہے۔

اب چوتھی صفت باری سمع تھی اس کی تعریف کر دی کہ وہ صفت ہے جس کا تعلق مسموعات سے ہو۔

قولہ تتعلق بالمبصرات الخ: سے پانچویں صفت یعنی بصر کی تعریف کر دی کہ یہ وہ صفت ہے جس کا تعلق
مبصرات سے ہو۔ آگے کہا کہ سمع و بصر سے مسموعات و مبصرات کا ادراک تام کیا جائے لیکن وہ ادراک تخیل و توھم کے طریقہ
پر نہ ہو جیسا کہ ہمارا ادراک ہوتا ہے۔ باقی تخیل یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص کو ہم نے دیکھا پھر وہ غائب ہو گئے اب اس کی
صورت خیال میں چلی جائے گی جو کہ خزانہ ہے پھر جب دوبارہ وہ آدمی ہمارے سامنے آئے گا تو پھر وہ صورت خیال سے
مدرکہ کی طرف چلی جائے گی یا اسی طرح ایک آواز ہم نے سنی پھر وہ آواز ختم ہو گئی تو آواز کی صورت ہمارے خیال میں جا
گی اور جب وہ آواز دوبارہ سنائی دے گی تو پھر وہ صورت خیال سے مدرکہ کی طرف آجائے گی تو یہ تخیل ہے۔ اور اللہ تعا
کے ادراک کا یہ طریقہ نہیں ہے۔ اور توھم یہ ہے کہ کہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات میں رکھی گئی ہیں ان کا ادراک و
کرتا ہے جیسے بیٹے کے ساتھ محبت تو محبت ایک معنی جزئی غیر محسوس ہے اور محسوس یعنی بیٹے میں پایا جاتا ہے تو اس محبت

ولا علی طریق تاثر حاسته ووصول هواء ولا یلزم من قدمها قدم المسموعات و المبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قدیمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشیة وهما عبارتان عن صفة فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الی الکل و کون تعلق العلم تابعا للوقوع، و فیما ذکر تنبیهٌ علی الرد علی من زعم ان المشیة قدیمة و الارادة حادثة قائمة بذات الله تعالی،

اور نہ ہی اس محسوس کرنے والے کے تاثر کے طور پر اور نہ ہی ہواء کے پہنچنے کے طور پر ہے اور ان کے قدیم ہونے سے سنی جانے والی دیکھی جانے والی اشیاء کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم و قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات و مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ یہ صفات قدیمہ ہیں ان کے حادث چیزوں کے ساتھ تعلقات حادث ہیں۔ ’’اور ارادہ اور مشیئت ‘‘، اور یہ دونوں حی میں موجود صفت کو ان لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے، وہ صفت دو مقدور چیزوں میں سے ایک کی تخصیص کو وقوع کے ساتھ کسی ایک وقت میں واجب کرتی ہے، جب کے قدرت کی نسبت سب کی طرف برابر ہے۔ اور علم کے تعلق کا وقوع کے تابع ہونا اور جو مذکور ہوا ہے اس میں اس شخص پر تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتا ہے کہ مشیئت قدیم ہے۔ اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

ادراک وھم کرتا ہے جیسے بکری اپنے بچہ سے پیار کرتی ہے اور دشمن سے گھبراتی ہے تو یہ سارا ادراک وھم کا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا ادراک اس طرح کا نہیں ہے۔

قولہ ولا علی طریق تاثرہ الخ: سے بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات و مبصرات کا ادراک تام فرماتا ہے اور وہ ادراک اس طریقہ پر نہیں ہوتا کہ حاسہ متاثر ہوں یا ہوا پہنچے جیسے ہمارے ادراک کا طریقہ ہے کہ سخت روشنی ہو تو آنکھ متاثر ہوتی ہے اور بوجھ محسوس ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس طریقہ سے پاک ہے یا ہم سنتے ہیں تو اگر آواز سخت قسم کا ہو تو کان متاثر ہوتے ہیں اور ان پر بوجھ آتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ادراک مسموعات ایسا نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کا سننا اس طرح نہیں ہے کہ نعوذ باللہ اس کے کان ہوں جن کی طرف ہوا پہنچے۔

قولہ ولا یلزم من قدمھا الخ: سے فلاسفہ کے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ تھا کہ تم کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت سمع و بصر ہے جن سے مسموعات و مبصرات کا ادراک کرتا ہے تو سمع و بصر تو قدیم ہیں اور مسموعات و مبصرات حادث ہیں ان کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے پھر تو مسموعات و مبصرات کو قدیم ماننا چاہئے۔ تو جواب دیا کہ تم بھی اللہ تعالیٰ

کے لئے علم اور قدت مانتے ہو جو دونوں صفات قدیمہ ہیں اور معلومات ومقدورات تو حادث ہیں تو جیسے علم وقدرت کے تعلق سے مقدورات ومعلومات قدیم نہیں بنتے اسی طرح سمع و بصر کے مسموعات ومبصرات کے ساتھ تعلق پکڑنے سے مبصرات ومسموعات کا قدم لازم نہیں آتا۔

لانھا صفات الخ: سے اسی جواب کی تفصیل کرتا ہے کہ بے شک صفات قدیم ہیں لیکن تعلقات حادث ہیں کہ جب مسموعات ومبصرات پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر ان صفات کا تعلق ان کے مسموعات وغیرہ کے ساتھ پیدا ہو جاتا ہے اور تعلقات حادث ہیں لہٰذا صفات اپنی جگہ قدیم رہیں اور حوادث کے ساتھ متعلق بھی رہیں۔

قال والارادۃ المشیئۃ الخ: سے ماتن علیہ الرحمۃ نے چھٹی صفت ارادہ ذکر کی۔ مشیئت وارادہ دونوں کا ذکر کیا کیوں کہ جیسے وہ مرید ہے کہ فعال لمایرید ایسے ہی وہ شائی بھی ہے کہ یفعل ما یشاء اس لئے دونوں کو ذکر کیا اگرچہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔ شارح نے تعریف کی کہ ارادہ ومشیئت دو صفتیں ہیں حی میں (فی الحی کی قید لگا کر اشارہ کر دیا کہ حی کو یہ ارادہ ومشیئت لازم ہے) جن سے احد المقدورین کی تخصیص واجب ہو جاتی ہے احد الاوقات میں۔

مع استواء نسبۃ القدرۃ الخ: ایک ارادہ اور ایک قدرت۔ قدرت کی نسبت سب کی طرف ہے فعل کی طرف ترک کی طرف برابر ہے اسی طرح اس وقت میں فلاں وقت میں وقوع یا عدم وقوع ہونا چاہئے اس کی طرف قدرت کی نسبت برابر ہے تو اب احد المقدورین کو ترجیح دینے کے لئے ارادہ ہے کہ ارادہ سے فعل ہوگا یا ترک ہوگا اس وقت ہوگا یا اس وقت میں۔ تو مطلب یہ ہے کہ ارادہ اور چیز ہے اور قدرت اور چیز ہے ایک چیز نہیں ہیں۔

و کون تعلق العلم تابعًا الخ: سے بتا دیا کہ ارادہ علم کا نام نہیں ہے، ارادہ اَور ہے، علم اَور ہے، کیونکہ علم وقوع کے تابع ہوتا ہے، کہ جیسے شے نے واقع ہونا ہوتا ہے، ویسا علم آتا ہے، بخلاف ارادہ کے، کہ ارادہ وقوع کے تابع نہیں ہوتا، بلکہ وقوع ارادہ کے تابع ہوتا ہے۔

قولہ: و فیما ذکر تنبیہ علی الرد الخ: سے شارح کہتا ہے: مشیت وارادہ کے ترادف سے کرامیہ کا رڈ ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ مشیت وارادہ مترادف نہیں ہیں، مشیت صفتِ قدیمہ ہے، اور ارادہ حادثہ ہے، جو اللہ کے ساتھ قائم ہے، ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادِث ہونا جائز ہے۔ نیز یہاں سے اُن لوگوں کا بھی رڈ ہو گیا، جو یہ کہتے ہیں کہ ایک اللہ تعالیٰ کا اپنے فعل کا ارادہ ہے، اور دوسرے اللہ تعالیٰ کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ ہے، اللہ تعالیٰ جو اپنے فعل کا ارادہ فرماتا ہے، اس کی وہ اور تعریف کرتے ہیں، اور جو غیر کے فعل کا ارادہ فرماتا ہے، اس کی اور تعریف کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ جو اپنے فعل کا ارادہ فرماتا ہے، اس کا وہ یہ معنی لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس ارادہ میں نہ مجبور ہے، نہ بھولنے والا ہے، اور نہ ہی مغلوب ہے کہ اس پر کوئی غالب ہو اور اسے فعل سے روک دے، اور اللہ تعالیٰ کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر کو اس فعل کا امر فرماتا ہے۔

و علی من زعم ان معنی ارادۃ اللہ تعالی فعلَہ انہ لیس بمکرہ و لاساہٍ و لا مغلوب و معنی ارادتہ فعلَ غیرہ انہ آمر بہ، کیف و قد امر کل مکلّف بالایمان و سائر الواجبات و لو شاء لوقع و الفعل و التخلیق عبارتان عن صفۃٍ ازلیۃٍ تسمی بالتکوین و سیجیء تحقیقہ، و عَدَل عن لفظ الخلق لشیوع استعمالہ فی المخلوق و الترزیق ھو تکوین مخصوص، صرح بہ اشارۃً الی ان مثل التخلیق و التصویر و الترزیق و الاحیاء و الاماتۃ وغیر ذلك مما اسند الی اللہ تعالی کل منھا راجع الی صفۃ حقیقیۃ ازلیۃ قائمۃ بالذات ھی التکوین، لا کما زعم الاشعری من انھا اضافات و صفات للافعال

اور اس پر رد ہے جو یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالی کے ارادہ کا معنی اس کا فعل ہے وہ مجبور کیا ہوا نہیں ہے اور نہ ہی بھولنے والا ہے اور نہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کا معنی اس کے غیر کا فعل ہے کہ وہ اس کا حکم دینے والا ہے یہ بات کیسے ہے اور وہ ہر مکلّف کو ایمان کا اور باقی واجبات کا حکم دیتا ہے اور اگر وہ چاہے تو یقیناً وہ واقع ہو جائے۔ ''اور فعل اور تخلیق،، دونوں لفظ ایک صفتِ ازلی کو تعبیر کرتے ہیں اس صفت کو تکوین کہتے ہیں اور اس کی تحقیق عنقریب آ رہی ہے، اور مصنف نے لفظ خلق سے عدول کیا ہے کیوں کہ اس لفظ کا استعمال مخلوق کے معنی میں مشہور تھا۔ ''اور ترزیق،، وہ تکوین مخصوص ہے، اس کی تصریح کی طرف اشارہ کر کے کہ تخلیق، تصویر، ترزیق، احیاء، امات، وغیرہ اس سے جس کی اسناد اللہ تعالی کی طرف کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک راجع ہے صفتِ حقیقیہ ازلیہ کی طرف جو ذات کے ساتھ قائم ہے، یہ تکوین ہے، ایسا نہیں جیسا کہ اشعری نے گمان کیا کہ یہ صفات اضافات ہیں اور افعال کی صفات ہیں۔

قولہ: کیف و قد امر کل مکلف الخ: سے اس بات کا رڈ کرتا ہے کہ ارادہ کو ''امر'' کے ساتھ تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے، امر اور چیز ہے، ارادہ اور چیز ہے، اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو ایمان اور باقی واجبات کا امر کیا ہے، لیکن ہر کوئی کب مومن ہے؟ اگر امر، ارادہ ہوتا، تو ہر کوئی مومن ہوتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مراد اس کے ارادے سے متخلف نہیں ہو سکتی، لہٰذا ارادہ کو ''امر'' کے ساتھ تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: عبارتان عن الخ: سے شارح فعل اور تخلیق کی تعریف کرتا ہے، کہ یہ دونوں صفاتِ ازلیہ ہیں، ان دونوں کا نام تکوین ہے، اور تکوین کی بحث آگے آ رہی ہے۔ نیز یہاں ایک سوال ہوا کہ ماتن نے ''الفعل والتخلیق'' کہا ہے۔ ''الخلق'' کیوں نہیں کہا؟ حالانکہ ''خلق'' کی ''فعل'' کے ساتھ مناسبت بھی ہے؟ تو جواب دیا کہ لفظ ''خلق''، ''مخلوق'' کے معنوں میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، اس لیے ''تخلیق'' کہا ہے، کیونکہ لفظ تخلیق، مخلوق کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔

و الکلام و هی صفة ازلیة عبر عنها بالنظم المسمی بالقرآن المرکب من الحروف و ذلك لان کل من یامر و ینهی و یخبر یجد فی نفسه معنی ثم یدل علیه بالعبارة او الکتابة او الاشارة

''اورکلام،، وہ صفتِ ازلی ہے، جس کو اس نظم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جسے قرآن کہا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ جو حکم دیتا ہے اور روکتا ہے، اور خبر دیتا ہے وہ اپنے جی میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس معنی پر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ساتھ راہنمائی کرتا ہے۔

هو تکوین مخصوص الخ : سے ترزیق کی تعریف کردی، کہ وہ ایک مخصوص تکوین ہے۔ پھر اعتراض ہوا کہ ''ترزیق'' کو علیحدہ کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا شارح نے یہ جواب دیا کہ اس تصریح سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ تخلیق، تصویر، ترزیق اور اِحیاء واِماتۃ وغیرہ جن کا اللہ تعالیٰ کی طرف اِسناد ہوتا ہے، ان سب کا ایک ایسی صفتِ حقیقیہ کی طرف رجوع ہے جو ازلی اور قدیمہ ہے، اور وہ تکوین ہے، یعنی ہمارے نزدیک ''تکوین'' صفتِ قدیمہ حقیقیہ ہے، اور ترزیق تخلیق، تصویر وغیرہ سب تکوین کی قسمیں ہیں۔ اس (تکوین) کی نسبت ''رزق'' کی طرف کرو تو یہ تکوین ''ترزیق'' ہوگی، ''خلق'' کی طرف نسبت کرو تو یہ تکوین ''تخلیق'' ہوگی، بہر حال ''تکوین'' مستقل صفت ہے، بخلاف اشعری کے، وہ کہتے ہیں کہ یہ تخلیق وغیرہ صفات، صفاتِ اضافیہ ہیں، اور یہ اَفعال کی صفتیں ہیں، کہ اگر فعل رزق کا ہے، تو صفتِ ترزیق ہوگی، وغیر ذلک۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ اَفعال کی صفتیں نہیں ہیں، ذات کی صفتیں ہیں، چنانچہ اشعری کے نزدیک تکوین مستقل صفت نہیں ہے، ہمارے نزدیک تکوین مستقل صفت ہے۔

و هی صفة ازلیة عبر عنها الخ : آٹھویں صفتِ باری ''کلام'' تھی، پس شارح کلام کی تعریف کرتا ہے کہ کلام وہ صفتِ ازلیہ ہے جس کو نظم سے تعبیر کیا گیا ہے، یعنی یہ جو ہم نظمِ قرآن پڑھتے ہیں، یہ اسی کلامِ باری سے تعبیر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نظم سے مراد وہ کلام ہوتا ہے، البتہ یہ قرآن جو ہم پڑھتے ہیں، یہ کلامِ باری نہیں ہے، کیونکہ یہ تو حروف سے مرکب ہے، اور وہ کلام اس سے پاک ہے۔

و ذلك لان من یأمر و ینهی الخ : سے شارح کلامِ ازلی پر دلیل دیتا ہے کہ جو آدمی کسی چیز کا امر کرتا ہے، یا اُس سے نہی کرتا ہے، یا کسی شے کی خبر دیتا ہے، تو وہ پہلے اپنے نفس وذات میں ایک معنی پاتا ہے، پھر اس معنی پر دلالت کرنے کے لیے عبارت، کتابت یا اشارہ استعمال کرتا ہے، تو جو معنی وہ اپنے نفس میں پاتا ہے، وہ کلامِ نفسی ہے، اور ظاہر ہے کہ آدمی کی قوتِ گویائی، اور وہ معنی نفسی، نہ امر ہے، نہ نہی، نہ خبر ہے، نہ ماضی، حال، مستقبل، وہ کچھ بھی نہیں ہے، ہاں! جب اس کا اظہار کیا جائے، تو جیسے تعلقات ہوتے ہیں، ویسا ہی کلام بن جاتا ہے (لیکن جب اظہار ہوتا ہے تو وہ کلامِ نفسی نہیں

و هو غیر العلم اذ قد یخبر الانسان عما لم یعلمه بل یعلم خلافه، و غیر الارادة لانه قد یامر بما لا یریده کمن امر عبده قصدا الی اظهار عصیانه و عدم امتثاله لاَوامِره و یسمی هذا کلاما نفسیا علی ما اشار الیه الاخطل بقوله : شعر

''ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا''،

اور وہ غیر علم ہے اس لئے کہ انسان خبر دیتا ہے اس کی جسے جانتا ہے بلکہ جس کے خلاف کو جانتا ہے اور وہ غیر ارادہ ہے کیوں کہ کبھی وہ اس کا حکم دیتا ہے، جس کو چاہتا نہیں جیسے وہ شخص جو اپنے بندے کو حکم دیتا ہے اس کے گناہ کو ظاہر کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے اور اپنے اوامر پر عمل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے اور اس کلام کو کلامِ نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی طرف اخطل نے اشارہ کیا ہے، اپنے اس قول سے: کلام بلاشک دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔

رہتا، کلامِ لفظی ہوجاتا ہے)، اگر اس کا تعلق امر سے ہوا، تو امر، اور اگر ماضی سے ہوا، تو ماضی وغیرہ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کہ وہ ایک معنی ہوتا ہے، پھر اس معنی کے اظہار کے لیے اللہ تعالیٰ عبارت بُلواتا ہے، اور وہ معنی نہ امر ہے، نہ نہی، نہ ماضی وحال واستقبال، ہاں تعلقات سے وہ امر، نہی، ماضی وغیرہ بنتا ہے۔

قولہ: و هو غیر العلم اذ قد یخبر الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا، کہ یہ معنی جو نفس میں ہوتا ہے، یہی علم اور اِرادہ ہے، لہٰذا کلام مستقل صفت نہ ہوئی، تو جواب دیا کہ یہ علم اور ارادہ کے علاوہ ہے، اور ان کا غیر ہے، علم کا غیر اس طرح ہے کہ کبھی انسان ایک معنی دل میں گھڑتا ہے، پھر اس کی الفاظ کے ساتھ کسی کو خبر دیتا ہے، باوجودیکہ اس کو اس خبر کا علم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے، مثلاً: زید قائم نہیں تھا اور اُس نے کہا: زید قائم ہے، تو یہ کلام تو ہے (کہ دل میں اس نے یہ معنی سوچا، یعنی جس کو ہم خبر سے تعبیر کرتے ہیں اس کو دل میں سوچا) لیکن علم نہیں ہے، بلکہ اُس کے خلاف کا علم ہے کہ زید قائم نہیں ہے، پس اگر یہ کلام علم ہوتا تو ہر جگہ علم بھی ہوتا۔ اسی طرح یہ کلام ارادہ کا بھی غیر ہے، کیونکہ کبھی آدمی دِل میں اور نفس میں ایک امر سوچتا ہے، پھر وہ کہتا ہے کہ تو اس طرح کر، باوجودیکہ وہ کلام ہے، لیکن اس امر کا ارادہ نہیں ہوتا (''امر'' کا لفظ لایا، کیونکہ امر بھی آدمی نفس میں سوچتا ہے، تو وہ کلامِ نفسی ہے، لیکن ارادہ نہیں ہوتا) مثلاً: ایک شخص اپنے غلام کو روز مارتا ہے، کسی نے اس کو کہا: تو اس کو کیوں مارتا ہے؟ اس نے کہا: یہ بہت خبیث ہے، اس نے کہا کہ یہ تو شریف آدمی ہے، اس پر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک امر کیا، مثلاً: تو پانی بھر کر لا، اور امر سے مقصد وارادہ یہ نہ تھا کہ وہ امتثال (حکم کی بجا آوری) بھی کرے، بلکہ مقصد یہ تھا کہ وہ اِمتثال نہ کرے گا، جس کی وجہ سے اس کا خبث ظاہر ہوجائے گا، تو دیکھو کلام ہے، لیکن ارادہ نہیں ہے۔

قولہ : علی ما اشار الیه الاَخطل سے شارح لغوی اعتبار سے دلیل دیتا ہے۔ دلیل کی تقریر سے پہلے یہ سمجھ

و قال عمر رضی اللہ تعالی عنہ انی زورت فی نفسی مقالةً، و کثیرا ما تقول لصاحبك: ”ان فی نفسی کلاما ارید ان اذکرہ لك“ والدلیل علی ثبوت صفة الکلام اجماع الامة و تواتر النقل عن الانبیاء علیهم الصلوة والسلام انه تعالی متکلم مع القطع باستحالة

اورسیدنا عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا: بیشک میں نے دل میں کلام گھڑا اور اکثر ہوتا ہے کہ تو اپنے ساتھی کو کہتا ہے ”کہ بیشک میرے دل میں بات ہے میں چاہتا ہوں کہ وہ تیرے سامنے بیان کروں“، اور کلام کی صفت کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاءِ کرام علیہم الصلاۃ والسلام سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالی متکلم ہے جب کہ یہ بات قطعی ہے کہ تکلم صفت کلام کے ثبوت کے بغیر ہو محال ہے۔

لینا چاہیے کہ شعرا کے چار طبقے ہیں: ایک وہ شاعر ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں گزرے ہوں، دوسرے وہ شاعر ہیں جنھوں نے کچھ جاہلیت کا زمانہ پایا اور کچھ اسلام کا، تیسرے وہ ہیں جنھوں نے خالص زمانۂ اسلام پایا، پھر جنھوں نے زمانۂ اسلام پایا ان کے دو طبقے ہیں: ایک وہ جو متقدمین کہلاتے ہیں، دوسرے وہ جو متاخرین ہیں۔ پہلے تین طبقوں کے شعراء کا کلام حجت ہے، متاخرین کو مراءون کہتے ہیں، ان کا کلام حجت نہیں، اخطل متقدمین میں سے ہے، لہٰذا اُس کا کلام حجت ہے، تو اخطل نے کہا ہے کہ ”ان الکلام لفی الفؤاد“ الخ یعنی کلام دل میں ہوتا ہے، لیکن زبان کو دل پر دلیل بنایا جاتا ہے، کہ زبان پر وہی کچھ جاری ہوتا ہے جو دل میں ہوتا ہے، تو دل میں وہی کلام نفسی ہوتا ہے۔

و قال عمر رضی اللہ تعالی عنه الخ: سے شارح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے دلیل ذکر کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا: میں نے اپنے نفس میں تقریر کو گھڑا، لیکن تقریر کر نہ سکا، یا اسی طرح ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہتا رہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے، میرا ارادہ ہے کہ تجھ سے ذکر کروں، تو وہ جو دل میں بات ہوتی ہے، وہی کلامِ نفسی ہے، جو نہ تو امر ہے، نہ نہی، اور نہ ماضی وحال و مستقبل، ہاں! جب اس کو الفاظ سے تعبیر کیا جائے تو پھر وہ کلام تعلقات کے بدلنے سے امر، نہی، ماضی وغیرہ بن جاتا ہے۔

قولہ: و الدلیل علی ثبوت الخ: اس سے پہلے جو دلیلیں ذکر ہوئیں، وہ اس دعوے پر تھیں کہ کلامِ نفسی کا وجود ہے، اب یہاں سے شارح اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ وہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت بھی ہے۔ چنانچہ اس پر دلیل یہ ہے کہ صفتِ کلام کے ثبوت پر ایک تو اجماعِ امت ہے، اور دوسرا انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے نقلِ متواتر بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، اور انبیاء کی خبر معتبر ہے، جبکہ ان کے صدق کے لیے معجزے بھی ظاہر کیے گئے۔

نوٹ: یہاں سے توحید پر ایک عقلی دلیل بھی معلوم ہوگئی، کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار یا کم وبیش جتنے بھی نبی آئے، سب نے بتایا کہ اللہ ایک ہے، صرف خبر ہی نہیں دی، بلکہ شہادت کا لفظ لائے کہ اشهد ان لا الـه الا الله، اور انبیاء کی اتنی

التکلم من غیر ثبوت صفة الکلام فثبت ان للہ تعالی صفاتٍ ثمانیةً هی العلم و القدرة و الحیوة و السمع و البصر و الارادة و التکوین و الکلام و لما کان فی الثلاثة الاخیرة زیادة نزاع و خفاء، کرر الاشارة الی اثباتها و قدمها و فصل الکلام ببعض التفصیل فقال و هو ای اللہ تعالی متکلم بکلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشیء من غیر قیام مأخذ الاشتقاق به، و فی هذا ردٌّ علی المعتزلة حیث ذهبوا الی انه متکلم بکلام هو قائم بغیرہ لیس صفة له ازلیة ضرورة امتناع قیام الحوادث بذاته تعالی لیس من جنس الحروف و الاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروطٌ

تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالی کی صفات آٹھ ہیں وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہے یعنی جاننا، قادر ہونا، زندہ ہونا، سننا، دیکھنا، چاہنا وارادہ کرنا، کن کہہ کر کسی چیز کو پیدا کرنا، اور کلام کرنا۔ اور جب آخری تین میں زیادہ نزاع اور خفاء ہوا، تو مصنف نے بھی اس کے ثابت کرنے اور اس کے قدیم ہونے کی طرف اشارہ کا تکرار کیا اور کچھ تفصیل کے ساتھ کلام کو بیان بھی کر دیا ”اور وہ“، یعنی اللہ تعالی ”اس کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی صفت ہے“، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ کسی شے کے لئے مشتق کو ثابت کرنا بغیر اس کے کہ اشتقاق کا ماخذ اس کے ساتھ قائم ہو ممتنع ہے اور اس میں معتزلہ کا رد ہے کیونکہ وہ اس کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالی ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس صفت نہیں ہے۔ ”(یہ تکلم اس کی) صفتِ ازلی ہے“، اس لئے کہ حادث اشیاء کا اس کی ذات کے ساتھ قائم ہونا ممتنع ہے ”(اور یہ کلام) حرفوں اور آوازوں کی جنس سے نہیں ہے“، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ حروف اور صفات اعراض حادث ہیں مشروط ہے

تعداد ہے کہ عقل ان کے کذب پر متفق ہونے کو محال جانتی ہے، اور پھر خبر دینے والی وہ مخلوق جو سب سے افضل ہے اور جس کی تائید معجزات سے کی گئی ہے، تو عقل یہ مانتی ہے کہ ان کی خبر ضرور سچی ہے، کیونکہ اگر ہمیں چار آدمی خبر دیں کہ فلاں نے فلاں کو قتل کر دیا، تو سب لوگ مان لیتے ہیں، کوئی انکار نہیں کرتا، چنانچہ جب چار آدمیوں کی خبر سے یقین آ جاتا ہے، تو پھر ان اعلیٰ افراد کی خبر پر کیوں نہیں یقین آتا جو سچے نبی ہیں، اور ان کی تصدیق معجزات سے کی گئی ہے۔

قولہ: مع القطع باستحالة الخ: اب اعتراض ہوا کہ معتزلہ کہہ سکتے ہیں: اگرچہ انبیاء سے نقل متواتر ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، لیکن کلام کیسے ثابت ہوا؟ تو جواب دیا کہ یہ بات محال ہے کہ کوئی متکلم ہو، اور پھر کلام نہ ہو۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات ہیں: علم، قدرت، حیات، سمع، بصر الخ۔

حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانی بدون انقضاء الحرف الاول بدیهی ، و فی هذا رد علی الحنابلة و الکرامیة القائلین بان کلامه عرض من جنس الاصوات و الحروف و مع ذلك فهو قدیم

بعض کا بعض کے ساتھ پورا ہونا کیونکہ حرف ثانی کے ساتھ تکلم کا ممتنع ہونا پہلے حرف کو پورا ادا کیے بغیر بدیہی ہے، اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کا رد ہے جو قائل ہیں اس کے کہ اس کا کلا م اصوات و حروف کی جنس سے عرض ہے اس کے ساتھ وہ قدیم ہے

قولہ : و لما کان فی الثلاثة الخ : سے شارح کہتا ہے کہ آٹھ میں سے جو آخری تین صفتیں ہیں: ارادہ، تکوین اور کلام، ان میں بہت نزاع تھا، اور زیادہ خفاء تھا، اس لیے ماتن نے ان کے اِثبات میں اشارہ کو مکرر کیا، اور ان کی قدرے تفصیل کی، اور پہلے صفتِ کلام کو ذکر کیا۔

وھومتکلم بکلام ھوصفة لہ : یعنی اللہ تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو (کلام) اس کی صفت ہے، کیونکہ یہ قانون ہے کہ مشتق کا شے پر حمل ہو تو مبدءِ اشتقاق کا اس شے کے لیے ثبوت ہوتا ہے، لہٰذا جب وہ متکلم ہے تو کلام اس کے لیے ثابت ہوگی۔

و فی ھذا رد علی المعتزلة الخ : سے شارح کہتا ہے کہ یہاں سے معتزلہ کا رڈ ہو گیا، جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے، لیکن اس کا کلام اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے، مثلاً: درخت کے ساتھ یا طور کے ساتھ قائم ہے، کہ وہ درخت کلام کرتا ہے، یا طور کلام کرتا ہے، یعنی اللہ کے متکلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ درخت یا طور وغیرہ میں کلام کو پیدا کرتا ہے

ضرورة انھا اعراض الخ : ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ہے، اور وہ کلام جنسِ حروف وجنسِ اصوات سے نہیں ہے، اب شارح دلیل دیتا ہے کہ وہ کلام جنسِ حروف واَصوات سے اس لیے نہیں ہے کہ حروف و اصوات حادث ہیں، دوسرے ان کا حدوث اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ حروف کا بعض پہلے ہوگا، اور بعض بعد میں، اسی طرح صوت بھی، مثلاً: ”الحمد للہ“ ہے، تو یہ حروف حادث ہیں، اور یہ صوت بھی حادث ہے، اور ان کا حدوث اس طریقہ سے ہے کہ پہلیان میں سے بعض کا حادث ہونا بعض کے پورا ہونے کے ساتھ ہے کیوں کہ تکلم دوسرے حرف کے ساتھ بغیر پہلے حرف کے ادا کیے ممتنع ہونا بدیہی ہے، اس طرح کہ پہلے ال کی آواز ہوگی، پھر حـــمـــد کی آواز، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کے لیے کلام اس طرح کا ہوا، تو حادث ہوگا، کیونکہ بعض حروف پہلے ہوں گے اور بعض بعد میں، تو کم از کم بعد والے حروف حادث ہوں گے، اور اللہ کے ساتھ حوادِث کا قیام منع ہے۔ اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کا رد ہے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے آوازوں اور حرفوں کی جنس سے ہے، اس کے ساتھ وہ قدیم ہے۔

و فی ھذا رد علی الحنابلة الخ : سے شارح کہتا ہے کہ اس بات سے حنابلہ اور کرامیہ کا رڈ ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے، جو جنسِ حروف واصوات سے ہے، اور باوجود اس کے وہ کلام قدیم بھی ہے۔

و ھو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافیة للسکوت الذی ھو ترک التکلم مع القدرة علیه و الآفة التی ھی عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة کما فی الخرس او بحسب ضعفها و عدم بلوغها حد القوة کما فی الطفولیة ، فان قیل ھذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی اذ السکوت و الخرس انما ینافی التلفظ ، قلنا المراد السکوتُ و الآفة الباطنیتان بان لایدبر فی نفسه التکلم او لایقدر علی ذلك

”وہ“، یعنی کلام ”صفت ہے“، یعنی ایک معنی ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے، ”چپ ہونے کے منافی ہے“، وہ چپ کلام کا چھوڑنا ہے جب کہ اس پر قدرت ہو“ اور آفت (کے منافی ہے)“، آفت یہ ہے کہ آلات اطاعت نہ کریں یا بوجہِ فطرت' جیسا کہ گونگا یہ بوجہِ آلات کی کمزوری کے، یا حدِ قوت کو نہ پہنچنے کی وجہ سے جیسے کہ بچپنے میں۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ: یہ بات تو کلامِ لفظی پر صادق آتی ہے کلامِ نفسی پر نہیں اس لئے کہ خاموشی اور گونگا پن تلفظ کے منافی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ خاموشی اور آفت باطنی مراد ہیں اس وجہ سے کہ وہ نفس میں تکلم کی تدبیر نہیں فرماتا یا اس پر قادر نہیں ہے۔

قال : و ھو صفة منافیة للسکوت الخ : سے ماتن کلامِ نفسی کی تعریف کرتا ہے کہ کلام وہ صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے، شارح نے سکوت کا معنی کیا: تکلم پر قدرت کے باوجود تکلم کو ترک کرنا، اور آفت کا معنی ہے: آلات مطاوعت نہ کریں، یا تو فطرتاً نہ کریں، جیسے گونگے کے آلات ابتداءً اطاعت نہیں کرتے، یا اپنے ضعف کی وجہ سے مطاوعت نہ کریں، جیسے بچہ ہے، کہ اس کے آلات اس لیے مطاوعت نہیں کرتے کہ وہ کمزور ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کلام سکوت کے بھی منافی ہے، اور آفت کے بھی۔

فان قیل ھذا انما الخ : سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے جواب دے گا، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کلامِ نفسی کی تعریف کی: ”جو سکوت وخرس کے منافی ہو“، تو سکوت وخرس کے منافی جو کلام ہے، وہ کلامِ لفظی ہے، نہ کہ کلامِ نفسی، سکوت و خرس کلام نفسی کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ ساکت آدمی یا گونگا آدمی بھی تو دل میں کوئی بات سوچتے ہی ہیں۔ تو جواب دیا کہ اصل میں سکوت وآفت دو قسم ہے: ظاہری و باطنی، اور کلامِ نفسی، سکوتِ باطنی وآفتِ باطنی کے منافی ہے، اور سکوت وآفت سے متن میں یہی باطنی مراد ہے، البتہ سکوتِ باطنی یہ ہے کہ بندہ دل میں تکلم کی تدبیر نہ کر سکے، اور اس کی تعیین نہ کر سکے، اور آفتِ باطنی یہ ہے کہ نفسِ کلام پر قدرت ہی نہ ہو۔

فکما ان الکلام لفظی الخ : سے شارح اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ آفتِ باطنی وسکوتِ باطنی بھی ثابت ہیں، وہ اس طرح کہ کلام کی ضد، سکوت وخرس ہے، تو چونکہ کلام دو قسم ہے: لفظی و نفسی، لہٰذا اس کی ضدیں بھی دو قسم ہوں گی، خرس وسکوتِ ظاہری و باطنی، فافھم۔

فکما ان الکلام لفظی و نفسی فکذا ضده اعنی السکوت و الخرس و اللہ تعالی متکلم بها آمرٌ و ناهٍ و مخبرٌ یعنی انه صفة واحدة تکثر بالنسبة الی الامر و النهی و الخبر باختلاف التعلقات کالعلم و القدرة و سائر الصفات فان کلا منها واحدة قدیمة و التکثر و الحدوث انما هو فی التعلقات و الاضافات لِمَا ان ذلك اَلیق بکمال التوحید و لانه لا دلیل علی تکثر کل منها فی نفسها فان قیل هذه اقسام للکلام لایعقل وجوده بدونها فیکون متکثرا فی نفسه، قلنا ممنوع بل انما یصیر احد تلك الاقسام

تو جیسے کلام لفظی اور نفسی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی خاموشی اور گونگا پن ہے ''اور اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے اس صفت کے ساتھ وہ حکم دینے والا، منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے،، یعنی وہ ایک صفت کثیر ہو جاتی ہے جب امر و نہی و خبر کی طرف نسبت کی جائے۔ تعلقات کے اختلاف کے ساتھ، جیسے علم، قدرت اور باقی صفات ہیں تو بے شک ان میں سے ہر ایک، ایک قدیم ہے اور کثیر ہونا اور حادث ہونا تعلقات اور اضافات میں ہوتا ہے۔ بوجہ اس کے کہ یہ کمالِ توحید کے زیادہ لائق ہے، اور اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے فی نفسہا کثیر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، پھر اگر کہا جائے: کہ یہ اقسام کلام کی ہیں اس کلام کا وجود ان اقسام کے بغیر سمجھ نہیں آتا تو وہ کثرت والا فی نفسہا ہوا۔ ہم نے کہا: ممنوع ہے بلکہ وہ ان اقسام میں سے ایک قسم ہوگئی ہے۔

قال: و اللہ تعالی متکلم بها آمرٌ و ناهٍ الخ: ماسبق میں ماتن نے کلام کی تعریف کی تھی، اب اس کی تقسیم کرتا ہے، لیکن کلام کی تقسیم باعتبارِ متکلم کرے گا، کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، آمر و ناہی اور مخبر ہے، لہٰذا کلام بھی امر، نہی اور خبر ہوگا۔ اب شارح کہتا ہے کہ کلام اللہ فی نفسہٖ صفتِ واحدہ ہے، البتہ اس میں جو تکثر آتا ہے تو وہ متعلقات کے اختلاف سے آتا ہے، جیسے: علم اور قدرت میں سے ہر ایک صفتِ واحدہ ہے، لیکن ان میں تعلقات کی وجہ سے تکثر ہے، مثلاً: علم کو لے لیں، تو اللہ کو زید کا علم ہے، اب جس علم کا تعلق زید سے ہے، وہ عمرو سے نہیں ہوگا، اور جو عمرو سے ہے، وہ خالد سے نہیں ہوگا، چونکہ تعلقات مختلف ہیں، اس لیے کلام میں تکثر ہے، ورنہ فی نفسہٖ کلام صفتِ واحدہ ہے، اس کی ایک اور مثال، جیسے: ایک آدمی کے پانچ بیٹے ہوں، تو باپ اُن سب کا ایک ہے، لیکن تعلقات کی وجہ سے باپ میں تکثر آ جائے گا کہ زید کا باپ، عمرو کا باپ، بکر کا باپ وغیرہ۔

قولہ: لما ان ذلك الیق الخ: سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ یہ صفات فی نفسہا متکثر نہیں ہیں، کیونکہ ان کا تکثر کمالِ توحید کے زیادہ مناسب نہیں ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان کے فی نفسہا تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے، کہ یہ

عند التعلقات و ذلك فیما لایزال ، و اما فی الازل فلاانقسام اصلًا ، و ذهب بعضهم الی انه فی الازل خبر و مرجع الکل الیه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب علی الفعل و العقاب علی الترك و النهی علی العکس و حاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام و حاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ،

تعلقات کے وقت، اور یہ اس میں ہے جو زوال پذیر نہیں، اور البتہ ازل میں تو تقسیم بالکل نہیں، اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ وہ کلام ازل میں خبر ہے اور سب کا مرجع اس کی طرف ہے، کیوں کہ حاصل الامر کام کے کرنے پر ثواب کے مستحق ہونے اور نا کرنے پر سزا کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے، اور نہی میں اس کے برعکس ہے (یعنی کرے تو گناہ، نہ کرے تو ثواب) اور خبر طلب کرنے کا حاصل اعلام کی طلب کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل طلبِ اجابت کی خبر دینا ہے۔

صفات خواہ مخواہ متکثر ہی ہوں، جب صفتِ واحدہ ماننے سے کام چل سکتا ہے، تو تکثر کا قول کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

قولہ: فان قیل هذه اقسام للکلام الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کے دو جواب ذکر کرے گا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ کلام فی نفسہٖ صفتِ واحدہ ہے، متکثر نہیں ہے، تو کلام کی تین اقسام ہیں: امر، نہی، خبر، اور یہ قانون ہے کہ اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی جاتیں، لہٰذا اِن تینوں کے ضمن میں کلام (یعنی کلامِ نفسی) پایا جائے گا، اور یہ تو تین ہیں، یعنی متکثر ہیں، چنانچہ کلام بھی فی نفسہٖ متکثر ہو جائے گا۔

شارح اس اعتراض کا پہلا جواب یہ دیتا ہے، کہ ہم مانتے ہیں کہ اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی جاتیں، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ کلام ازل میں امر و نہی و خبر ہے، کلام ازل میں نہ امر ہے، نہ نہی ہے، نہ خبر ہے، ہاں! یہ اقسام تعلقات کے وقت مستقبل میں پیدا ہوں گی، لیکن اب یہ اقسام حادث ہوں گی (لایزال کا معنی استقبال ہے)۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ازل میں کوئی انقسام نہیں ہے، اور جب انقسام آیا، اور اقسام ہیں، تو اب اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی گئیں (لیکن اب یہ کلام نفسی نہ رہے گا، بلکہ لفظی بن جائے گا)۔

نوٹ: ہمارے اس کلام (کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت واحدہ ہے) سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اللہ کی صفتِ علم بھی واحدہ ہے، اس میں تکثر نہیں ہے، لہٰذا دیوبندیوں کا یہ کہنا کہ علمِ غیب خدا کا خاصہ ہے، غلط ہے، کیونکہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک اللہ کا علمِ غیب ہے، اور اس کے علاوہ ایک اور علم ہے، حالانکہ علم تو صفتِ واحدہ ہے، اس میں تکثر ہے ہی نہیں، یوں کہنا چاہیے کہ علم خاصۂ خدا ہے، بقول تمہارے جس طرح علمِ غیب خاصۂ خدا ہے، اسی طرح علمِ شہادت بھی خاصۂ خدا ہے، تو علمِ غیب کی تخصیص کا کیا مطلب؟ بہر حال، اگر تاویل سے بھی علم غیب کہا جائے تو تکثر کا شبہ پڑتا ہے، لہٰذا یوں کہنا چاہیے کہ علم خاصۂ خدا ہے، لیکن وہ علم خاصۂ خدا ہے جو اس کی شان کے لائق ہے، اور وہ علم قدیم ہے، غیر متناہی بالفعل ہے

و رُدّ بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة و استلزامُ البعض للبعض لايوجب الاتحاد، فان قيل الامر و النهي بلا مامور و منهي سفهٌ و عبث و الاخبار في الازل بطريق المضي كذبٌ محضٌ يجب تنزيه الله تعالى عنه، قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرًا و نهيًا و خبرًا فلا اشكال و ان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور و صيرورته اهلًا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآخر

اور اس کا رد کیا گیا ہے اس طرح کہ ہم ان معانی کے اختلاف کو بالضرورۃ جانتے ہیں اور بعض کا بعض کے لئے لازم ہونا اتحاد کو لازم نہیں کرتا، پھر اگر کہا جائے کہ امر و نہی مامور اور منہی عنہ کے بغیر بے وقوفی اور بے کار بات ہے اور ازل میں بطریق ماضی خبر دینا محض جھوٹ ہے اللہ تعالیٰ کی پاکی اس سے واجب ہے۔ ہم نے کہا: اگر ہم اللہ کی کلام کو ازل میں امر و نہی وخبر نہ پائیں تو کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر ہم اسے بنائیں تو امر ازل میں ہے جس کے ساتھ امور کو حاصل کرنا واجب نہیں کیا جاتا ہے مامور کے پائے جانے کے وقت اور اس کے اسے حاصل کرنے کا اہل ہو جانے کے وقت تو آخر کے علم میں مامور کا پایا جانا ہی کافی ہے۔

وغیرہ، باقی رہا وہ علم جو اس کے علاوہ ہے، وہ بندوں کو حاصل ہو سکتا ہے (کیونکہ وہ خاصۂ خدا نہیں ہے) خواہ علمِ غیب ہو یا شہادت۔

قولہ: و ذهب بعضهم الى انه في الازل الخ: سے دوسرا جواب ذکر کرتا ہے جو بعض لوگوں نے دیا تھا، انھوں نے کہا کہ ٹھیک ہے، اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی جاتیں، لیکن ازل میں کلام کی صرف ایک قسم خبر تھی، باقی امر، نہی وغیرہ خبر کی طرف راجع ہوتی ہیں، امر بھی خبر ہے، نہی بھی خبر ہے، کیونکہ مثلاً: صلوا امر ہے، تو اصل میں صلوا سے یہ خبر دینا مقصود ہے کہ اگر تم نماز پڑھو گے تو ثواب پاؤ گے، اور اگر نہ پڑھو گے تو عتاب کے مستحق ہو گے، اسی طرح نہی بھی خبر کی طرف راجع ہے، کہ نہی سے یہ خبر دینا مقصود ہے کہ اگر تم نہ کرو گے تو ثواب پاؤ گے، اور اگر کرو گے تو عقاب پاؤ گے۔ اور اسی طرح استفہام بھی خبر ہے، کہ یہ طلبِ اِعلام سے اِخبار ہوتی ہے، کہ میں تم سے اِعلام طلب کر رہا ہوں، اور دعا بھی خبر ہے کہ یہ طلب اِجابت سے خبر ہوتی ہے، کہ میں تم سے اس بات کی قبولیت طلب کر رہا ہوں۔ پس جب ازل میں کلام صرف خبر تھا، اور باقی سب اقسام کا مرجع خبر تھی (یعنی نہی وغیرہ اصل میں خبر ہی ہیں)، تو کلام فی نفسہٖ واحد ہوا، نہ کہ متکثر، اور اقسام کا بغیر مقسم کے پائے جانے کا اعتراض بھی رفع ہو گیا۔

و رُدّ بانا نعلم اختلاف هذه المعاني الخ: سے شارح دوسرے جواب کو ردّ کرتا ہے، کہ ان معانی میں

(امر، نہی اور خبر میں) اختلاف بدیہی طور پر معلوم ہے۔ پھر اعتراض ہوا کہ ان سب کا مرجع تو ایک ہے، جواب دیا کہ مرجع سے یہ پتا چلتا ہے کہ خبر ان سب کو لازم ہے، تاہم اِستلزام سے اتحاد کب ثابت ہوتا ہے؟ اِستلزام بے شک ہے، لیکن یہ نہیں ہے کہ امر بھی خبر ہے، اور نہی بھی بعینہٖ خبر ہے، بلکہ امر اَور ہو گا، نہی اور خبر علیحدہ چیز ہو گی، تو اب کلام فی نفسہٖ واحد کب ہوئی؟۔

فان قيل الامر و النهي الخ: یہ فان قیل اصل میں و ذهب بعضهم کا ردّ ہے، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا: کلام امر ہے، نہی ہے اور خبر بھی ہے (کیونکہ و ذهب بعضهم کا جواب یہ تھا کہ کلام خبر ہے، امر اور نہی اُس کی طرف راجع ہیں، تو پھر امر و نہی بھی کلام ہوئے، اگرچہ خبر کی طرف راجع ہیں) چنانچہ ازل میں امر بھی ہو گا، نہی بھی، لیکن وہاں نہ مامور تھا، نہ منہی، اور بغیر مامور اور منہی کے امر و نہی کرنا عبث و سفہ ہے، جس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ اسی طرح تم نے کہا کہ ازل میں کلام خبر تھی، اور خبریں تو مختلف ہیں: حال کے متعلق خبر، مستقبل کی خبر اور ماضی کے بارے میں خبر، اب حال و استقبال کے متعلق خبر تو صحیح ہے، لیکن ماضی کی خبر دینا کذبِ محض ہے، کیونکہ ازل سے پہلے کوئی شے نہیں ہے کہ اس کی خبر دی جائے، چنانچہ شارح نے ''قلنا ان لم نجعل كلامه'' الخ سے اس کا جواب دیا، کہ تمہارا اِعتراض تب ہے جبکہ ہم یہ کہیں کہ کلام ازل میں امر و نہی و خبر ہے، لیکن ہم تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں نہ امر ہے، نہ نہی، لہٰذا اب سفہ و عبث والا اعتراض نہ ہو گا۔

و ان جعلناه فالامر في الازل الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ چلو ہم مان لیتے ہیں، ازل میں کلام امر بھی ہے، اور نہی بھی، اب تم کہو گے کہ منہی و مامور اَزل میں نہ تھے پس سفہ و عبث لازم آئے گا، تو ہم کہیں گے کہ ازل میں امر و نہی کے دو مطلب ہیں: ایک یہ کہ امر و نہی کے ساتھ تم ابھی ابھی امتثال کرو، اور دوسرا یہ مطلب ہے کہ جب تم موجود ہو جاؤ گے تو پھر تم امتثال کرنا۔ اگر امر و نہی سے پہلا مطلب مراد لیا جائے، تو اب سفہ و عبث لازم آئے گا، کہ مامور و منہی ہے نہیں اور فی الفور امتثال کا مطالبہ کیا جا رہا ہے، لیکن ہماری مراد دُوسرا مطلب ہے کہ جب تم موجود ہو جاؤ گے تو پھر تم امتثال کرنا، اور اس صورت میں مامور و منہی کا ازل میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ فقط آمر و ناہی کو مامور و منہی کے وجود کا علم کافی ہے، اور اللہ تعالیٰ کو علم تو تھا۔

كما اذا قدر الرجل ابنا له الخ: سے شارح مثال دیتا ہے کہ جیسے ایک آدمی کا ابھی تک بیٹا پیدا نہیں ہوا، اور وہ بیٹے کو فرض کر کے امر کرتا ہے، کہ تو نے پیدا ہونے کے بعد یہ کام کرنا ہے، تو دیکھو ابھی تک مامور موجود نہیں ہوا، لیکن امر پہلے سے ہے، اور یہ سفہ نہیں ہے، کیونکہ لوگ مرتے وقت ایسی وصیتیں لکھ جاتے ہیں، اور مطلب یہی ہوتا ہے کہ جب موجود ہو جاؤ گے تو میرے یہ احکام تم سے متعلق ہو جائیں گے۔

قولہ: و الاخبار بالنسبة الخ: سے شارح اِخبار کے ساتھ ہونے والے اعتراض کا جواب دیتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک ہے، ازل میں نہ ماضی ہے، نہ حال اور نہ استقبال، لہٰذا ازل میں اخبار عن الماضی ہے ہی نہیں، کیونکہ اللہ

كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود، و الاخبار بالنسبة الى الازل لاتتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى و لا مستقبل و لاحال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الزمان، و لمّا صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و عقّب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من ان يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و لايقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلّف من الاصوات

جیسا کہ کوئی آدمی اپنا بیٹا مقدر (فرض) کرتا ہے اور پھر اسے حکم دیتا ہے کہ تو وجود کے بعد ایسا کر، اور اخبار ازل کی نسبت سے کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں ہے، اس لئے کہ اخبار اللہ تعالیٰ کی نسبت سے نہ ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ زمانہ سے پاک ہے، جیسے کہ اس کا علم ازلی ہے، زمانہ کے بدلنے سے اس میں تبدیلی نہیں آتی اور جب مصنف نے کلام کے ازلی ہونے کی تصریح کردی تو اس نے اس پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ قرآن کا اطلاق کبھی کلامِ نفسی قدیم پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس کا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جس کی تلاوت ہوتی ہے اور وہ حادث ہے۔ تو اس نے کہا: ''اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے،، اور اس نے قرآن کے بعد کلام اللہ تعالیٰ کے لفظ کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ مشائخ نے بھی اس طرح کہا: کہ کہا جائے قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے اور یوں نہ کہا جائے: قرآن غیر مخلوق ہے، تا کہ فہم اس طرف سبقت نہ کرے کہ جو آوازوں اور حروف سے مرکب ہے۔

تعالیٰ زمانہ سے پاک ہے، پھر اس کی مثال دیتا ہے کہ جیسے اللہ کا علم ازلی ہے، اگر اللہ زمانہ سے منزہ نہ ہوتا، تو زمانہ کے متغیر ہونے سے اللہ کا علم بھی متغیر ہو جاتا، حالانکہ اس طرح نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ اللہ زمانہ سے پاک ہے، اور ازل میں کلام نہ تو ماضی و حال کے ساتھ متصف ہے، نہ ہی استقبال کے ساتھ۔

قولہ: و لما صرح بازلية الكلام الخ: ماتن نے ماقبل یہ کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو (کلام) ازلی ہے، تو چونکہ کلام پر قرآن کا اطلاق ہوتا رہتا ہے، اس لیے اب کلام کے دوسرے نام قرآن کے بارے میں ذکر کرتا ہے۔

فقال و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، یعنی جس طرح کلام ازلی ہے، اسی طرح قرآن بھی ازلی اور قدیم ہے۔ اب ایک اعتراض ہوا، جس کا شارح جواب دے گا، اعتراض یہ ہے کہ کلام کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، پھر دوبارہ

و الحروف قديمٌ كما ذهبت اليه الحنابلة جهلًا او عنادًا، و اقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهًا على اتحادهما و قصدًا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام: ''القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"

وہ قدیم ہے، جیسا کہ بعض حنابلہ جہالت وعناد کی وجہ سے اس طرف گئے ہیں اور غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ کھڑا کردیا دونوں کے متحد ہونے پر تنبیہ کرتے ہوئے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کا قصد کرتے ہوئے جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: قرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا: کہ وہ مخلوق ہے وہ اللہ عظمت والے کا کافر ہے۔

کلام اللہ کو کیوں ذکر کیا؟ یوں کہہ دیتا کہ و القرآن غير مخلوق، یہ کیوں کہا: والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق؟

عقب القرآن الكلام الخ: سے شارح نے جواب دے دیا، کہ یہ عبارت ماتن نے مشائخ کی اتباع میں کہی ہے، کہ وہ یہی کہتے ہیں: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، یوں نہیں کہتے تھے کہ القرآن غير مخلوق۔

اب پھر سوال ہوا کہ مشائخ یہ کیوں کہتے تھے؟ تو جواب دیا کہ وہ یوں اس لیے کہا کرتے تھے کہ اگر صرف والقرآن غير مخلوق کہا جائے، تو وہم ہوسکتا ہے کہ وہ قرآن غیر مخلوق ہے جو اصوات وحروف سے مرکب ہے، حالانکہ وہ اس قرآن کو قدیم نہیں مانتے، یہ تو حنابلہ کا مذہب ہے، جنہوں نے جہلاً یا عناداً اس بات کا قول کیا، (یعنی یا تو جانتے نہیں تھے، یا عناد ہے، کہ جانتے تو ہیں کہ جو قرآن اصوات وحروف سے مرکب ہے، حادث ہے، لیکن عناد کی وجہ سے اس کو قدیم کہتے ہیں،)، اس لیے انھوں نے کہا کہ و القرآن كلام الله تعالى تا کہ مؤلَّف من الاصوات کی طرف وہم نہ جائے۔ البتہ صاحبِ نبراس نے کہا ہے کہ شارح کو اتنے سخت الفاظ ''جهلا و عنادا'' نہیں کہنے چاہئیں تھے، کیونکہ حنابلہ میں حضور غوثِ پاک رحمہ اللہ تعالیٰ بھی داخل ہیں، اور بھی کئی مشائخ حنابلہ میں ہیں۔

و اقام غير المخلوق مقام غير الحادث الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ بحث حادث وقدیم میں ہورہی ہے، نہ کہ مخلوق وغیر مخلوق میں، تو چاہیے تھا کہ ماتن یوں کہتا: و القرآن كلام الله غير حادث، غیر مخلوق کیوں کہا؟

تو اس کا پہلا جواب یہ دیا کہ ''غیر مخلوق'' کو ''غیر حادث'' کی جگہ لا کر اس بات پر تنبیہ کردی کہ غیر مخلوق اور غیر حادث میں اتحاد ہے، کیونکہ جو مخلوق ہو، وہ حادث ہوتا ہے، اور ظاہر ہے جو غیر مخلوق ہو، وہ غیر حادث ہوگا، تو دونوں ایک چیز ہوئے۔ دوسرا جواب یہ دیا کہ انہوں نے حدیثِ پاک کی موافقت کے قصد سے ایسا کہا ہے، حدیث پاک میں آیا ہے: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ''القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و من قال انه مخلوق فهو كافر بالله

و تنصيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين و هو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق و لهذا تترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن، و تحقيق الخلاف بيننا و بينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي و نفيه، و الا فنحن لانقول بقدم الالفاظ و الحروف و هم لايقولون بحدوث الكلام النفسي، و دليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع و تواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه متكلم و لا معنى له سوى انه متصف بالكلام

اورخلاف کی جگہ پر عبارتِ مشہورہ کے ساتھ دوفریقوں کے درمیان اختلافی مسئلہ میں نص بیان کرتے ہوئے، اور (وہ اختلافی مسئلہ یہ کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے، یہ ہی وجہ ہے کہ اس کا نام مسئلہ خلق قرآن رکھتے ہیں۔ اختلاف کی تحقیق ہمارے اوران کے درمیان کلامِ نفسی کے اثبات اور نفی کی طرف لوٹتی ہے ورنہ ہم الفاظ وحروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ کلام نفسی کے حدوث کے قائل ہیں، اور ہماری دلیل وہی ہے جوگزرچکی کہ یہ اجماع سے ثابت ہے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ وہ متکلم ہے اور اُس کا سوااِس کے کوئی معنیٰ نہیں ہے کہ وہ کلام سے متصف ہے

العظیم ''چونکہ حدیث پاک میں اس قسم کے الفاظ آ گئے، لہٰذا اس کی موافقت میں ماتن نے بھی یہ الفاظ کہہ دیے۔ البتہ محققین کے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے، کما فی النبراس۔

و تنصیصا علی محل الخلاف الخ: سے تیسرا جواب دیا، کہ ''غیر حادث'' کی جگہ ''غیر مخلوق'' کہہ کر عبارتِ مشہورہ کے ساتھ محلِ خلاف پر نص کردی، (چونکہ فریقین کے درمیان مشہور عبارت یہ ہے کہ '' قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ ''، لہٰذا ماتن نے نص کردی کہ والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق، اس عبارت سے محلِ خلاف پر نص ہوگئی، واضح طور پر سمجھ آرہا ہے کہ اختلاف مخلوق وغیر مخلوق میں ہے)۔ پھر اس بات پر، کہ فریقین میں یہی عبارت (قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟) مشہور ہے، یہ دلیل دی کہ وہ اس مسئلہ کا نام ''مسئلہ خلقِ قرآن'' رکھتے ہیں، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اختلاف قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے میں ہی ہے۔

البتہ اگر کوئی یہ کہے کہ اس مسئلہ کا نام خلقِ قرآن کیسے ہوسکتا ہے؟ یہ نام معتزلہ تو رکھ سکتے ہیں، جو خلقِ قرآن کے قائل ہیں، ہم اس کا یہ نام کیسے رکھ سکتے ہیں؟ جبکہ ہم تو قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں، لہٰذا چاہیے کہ ہم اس کا نام ''مسئلہ عدمِ خلق قرآن'' رکھیں۔

و يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم و اما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق و سمات الحدوث من التاليف و التنظيم و الانزال و التنزيل و كونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا

اور لفظی حادث کا قیام بذاتہ تعالیٰ ممتنع ہے، تو نفسی قدیم کا تعین ہوگیا اور ان کا دلیل دینا اس سے کہ قرآن متصف ہے ساتھ اس کے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات سے ہے، یعنی تالیف، تنظیم، انزال، تنزیل اور اس کا عربی، سنا ہوا، فصیح ہونا، اور معجزہ ہونا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلے کا نام پہلے معتزلہ نے رکھ دیا تھا، لہٰذا متکلمین نے سوچا کہ ہم دوسرا علیحدہ نام کیا رکھیں، اس لیے وہ بھی ''مسئلہ خلق قرآن'' کہنا شروع ہوگئے، اور پھر ناموں میں اطراد وانعکاس نہیں ہوتا، جیسے ''مسئلہ اِمکانِ کذب'' کہا جاتا ہے، حالانکہ ہمیں چاہیے کہ ''مسئلہ اِمتناعِ کذب'' کہیں، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ دیوبندیوں نے یہ نام رکھ دیا، لہٰذا ہم بھی ''مسئلہ امکانِ کذب'' کہہ دیتے ہیں۔

قوله: و تحقيق الخلاف بيننا و بينهم الخ: سے شارح ماقبل کی تفصیل کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ فریقین میں جو نزاع ہے کہ کلامِ الٰہی مخلوق ہے یا غیر مخلوق، تو یہ نزاع اس مرتبہ میں نزاعِ لفظی ہے۔ ہم جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے، وہ کلامِ نفسی ہے، اور معتزلہ جو کہتے ہیں کہ کلام مخلوق ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کلامِ لفظی مخلوق ہے، ہاں! یہ نزاعِ لفظی، نزاعِ معنوی کی طرف راجع ہے، وہ یہ کہ کلامِ نفسی کا وجود ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی ثابت ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی کچھ نہیں ہے، لہٰذا جھگڑا اِسی میں ہے، ہم کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی غیر مخلوق ہے، وہ کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی ہے ہی نہیں، کہ وہ غیر مخلوق ہو، کلام تو صرف لفظی ہے، اور وہ حادث ہے۔

اب چونکہ نزاع کا رجوع کلامِ نفسی کے اِثبات وعدمِ اثبات کی طرف تھا، اس لیے شارح ہر ایک کی دلیلیں نقل کرے گا، پہلے کلامِ نفسی کے ثبوت پر اہل سنت کی دلیل ذکر کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا اجماع اور نقلِ متواتر عن الانبیاء سے ثابت ہے، اور جب اللہ تعالیٰ متکلم ہوا، تو وہ کلام کے ساتھ متصف ہوگا، اور کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا، اب کلامِ لفظی تو اس کے ساتھ قائم ہو نہیں سکتا، کیونکہ وہ حادث ہے (جیسا کہ تم بھی مانتے ہو) اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادِث کا قیام ممتنع ہے، چنانچہ لامحالہ وہ کلام، کلامِ نفسی ہوگا، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا، لہٰذا کلامِ نفسی ثابت ہوگیا۔

و اما استدلالهم بان القرآن الخ: سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل ذکر کرتا ہے کہ کلامِ نفسی ثابت نہیں ہے، کیونکہ قرآن (کلام اللہ) مخلوق اور حادث کی صفات کے ساتھ متصف ہے، یعنی جو مخلوق وحادث کی صفات ہیں، وہی

الى غير ذلك، فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم و انما الكلام فى المعنى القديم، و المعتزلة لمّا لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلمًا

وغیرہ تک، تو بے شک حنابلہ پر حجت قائم کی ہم پر نہیں کیوں کہ ہم نظم کے حادث ہونے کے قائل ہیں اور بیشک کلام اس معنی میں ہے جو قدیم ہے، اور معتزلہ سے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار جب نہ ممکن ہوا۔

قرآن کی صفات ہیں، چنانچہ قرآن یعنی کلام حادث اور مخلوق ہوا، اور یہ کلام نفسی نہیں ہوسکتا، کیونکہ اُسے تو تم قدیم مانتے ہو، پس معلوم ہوگیا کہ کلامِ نفسی ہے ہی نہیں۔

البتہ مخلوق والی صفات قرآن میں یہ ہیں: پہلی صفت تالیف ہے، کہ قرآن حروف سے مرکب ہے، بعض پہلے ہیں اور بعض بعد میں، تو جو بعد میں آئے، وہ حادث ہوئے، اور قانون یہ ہے کہ کل مؤلّف حادث ، دوسری صفت تنظیم ہے، کہ قرآن منظّم ہے، اس میں بھی وہی خرابی ہے جو تالیف میں ہے، اور قرآن کی صفت اِنزال وتنزیل بھی ہے، جیسا کہ ''انا انزلنا'' اور ''انا نزلنا'' خود فرمانِ باری ہے، اور صفتِ قدیمہ کا اِنزال کیوں کر ہوسکتا ہے؟ انزال اور تنزیل تو حوادِث میں ہوتا ہے، نیز قرآن کی صفت عربی ہونا ہے، اور عربی زبان حادث ہے، لہٰذا جو اس زبان میں ہوگا وہ بھی حادث ہوگا، اسی طرح قرآن مسموع بھی ہوتا ہے، مسموع صوت ہوتی ہے، اور صوت عرض ہوتی ہے، جو حادث ہے، یونہی قرآن فصیح بھی ہے، اور فصیح کثیر الاستعمال لفظ کو کہتے ہیں، اور استعمال وضع کے بعد ہوتی ہے، اور جو چیز بعد ہو، وہ حادث ہوتی ہے، علاوہ ازیں قرآن کی صفت معجز ہونا بھی ہے، کہ قرآن معجزہ ہے، اور معجزہ تحدی کے وقت پیدا ہوتا ہے، پہلے نہیں ہوتا، جب پہلے نہ ہوا، بعد میں ہوا، تو حادث ہوگا، اور اگر کہو کہ معجزہ تحدی کے وقت نہیں بلکہ پہلے سے ہوتا ہے، تو پھر معجزہ نبی کے صدق پر دلیل نہیں بن سکتا، دلیل تب بنے گا جب تحدی کے وقت پیدا ہوگا، مثلاً: سورج پہلے سے ہے، اب اگر نبی سے کوئی مقابلہ کرے اور نبی کہے کہ میں اپنے صدقِ نبوت پر معجزہ پیش کرتا ہوں اور وہ معجزہ سورج ہے، تو سورج اس کے صدق پر دلیل نہ بنے گا، کیونکہ سورج تو پہلے سے ہے، صدق کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، لہٰذا معجزہ تحدی کے وقت پیدا ہوگا۔

چنانچہ جب قرآن میں مخلوق والی صفات پائی گئیں تو قرآن حادث ہوا، یعنی کلام حادث ہوا، اور یہ کلام نفسی نہیں بن سکتا، کیونکہ تم کلامِ نفسی کو قدیم کہتے ہو، اور قرآن، جو کلام ہے، حادث ہے، تو معلوم ہوا کہ کلام صرف لفظی ہے، نہ کہ نفسی بھی۔

الی غیر ذلک میں قرآن کا ناسخ ومنسوخ بھی آ گیا، کہ قرآن ناسخ بھی ہے اور منسوخ بھی، اور یہ دونوں حادث کی علامتیں ہیں، کیونکہ منسوخ پر عدم آ جاتا ہے، اور جس پر عدم آ جائے وہ حادث ہوتا ہے، اور ناسخ، منسوخ کے بعد آتا ہے، اور جو بعد میں آئے وہ حادث ہوتا ہے۔

ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات و الحروف فى محالها او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ و ان لم يقرء على اختلاف بينهم و انت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها و الا يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى، و الله تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، و مِن اَقوى شبه المعتزلة "اَنّكم متفقون

وہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالی متکلم ہے، کا معنی ہے کہ وہ آوازوں اور حرفوں کو ان کے محلوں میں ایجاد کرتا ہے یا کتابت کی شکلوں کو لوح محفوظ میں ایجاد کرتا ہے، اور اگر وہ پڑھتا نہیں جیسا کہ ان کے درمیان اختلاف ہے، اور تجھے خبر ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت کا قیام ہو وہ نہیں جو اسے ایجاد کرے ورنہ باری تعالی کا اپنی اعراضِ مخلوقہ کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا، اور اللہ تعالی اس سے بہت زیادہ بلند اور بڑائی والا ہے، اور معتزلہ کے قوی ترین شبہوں میں سے یہ ہے کہ تم متفق ہو۔

قولہ: فانما یقوم حجة الخ: (''فانمایقوم حجة'' خبر ہے، اور ''استدلالهم'' مبتداء ہے) سے شارح معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے کہ ایک کلامِ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا کلامِ لفظی، تنظیم وتالیف وغیرہ یہ تمام صفات کلامِ لفظی کی ہیں، اور اس کو یعنی کلامِ لفظی کو ہم بھی حادث مانتے ہیں، لیکن کلامِ لفظی کے حادث ہونے سے کلامِ نفسی کے اِثبات کی نفی کیسے ہوئی؟ اگر ہم کلام کی لفظی ونفسی کی طرف تقسیم نہ کرتے، پھر تم کہتے کہ کلام مؤلف ومنظّم ہے، لہٰذا حادث ہے، لیکن ہم تو تقسیم کرتے ہیں کہ ایک کلامِ لفظی ہے اور دوسرا نفسی، کلامِ نفسی قدیم ہے، اور کلامِ لفظی حادث ومخلوق، ہاں! تمہاری دلیل حنابلہ پر قائم ہوتی ہے جو اس کلامِ (لفظی) کو غیر مخلوق مانتے ہیں۔ خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ تمہاری یہ ساری دلیل کلامِ لفظی کے حادث ومخلوق ہونے پر ہے، اس سے کلامِ نفسی کے وجود کی نفی نہیں ہوتی۔

و المعتزلة لما لم یمکنهم الخ، ہمارے استدلال (کہ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تو بلاشبہ کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا، اور ظاہر ہے کہ وہ کلام نفسی ہوگا) کا معتزلہ نے جواب دیا تھا، شارح اس کا ردّ کرتا ہے، انھوں نے جواب دیا کہ بے شک اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، لیکن متکلم کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ کلام اس کے ساتھ قائم ہے، بلکہ متکلم کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام[1] کو اس کے محل میں پیدا کرتا ہے، کبھی درخت میں، کبھی ہوا میں، کبھی جبریل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر، کبھی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر، چنانچہ ایجاد اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی، نہ کہ کلام، کلام تو غیر کے ساتھ قائم ہوگا، یا پھر متکلم کا یہ معنیٰ ہے کہ وہ کتابت کے اَشکال کو لوحِ محفوظ پر پیدا کرتا ہے، اور لکھتا ہے، لیکن پڑھتا نہیں ہے، کیونکہ اگر پڑھے تو کلام ثابت ہوجائے گا، پس ایجاد اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی، لہٰذا کلامِ نفسی ثابت نہ ہوسکا۔

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ آوازوں اور حروف کو ان کے محال (درخت طور وغیرہ جگہوں) میں پیدا کرتا ہے۔

على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دُفّتى المصاحف تواترًا، و هذا يستلزم كونه مكتوبًا فى المصاحف مقروءًا با لالسنة مسموعًا بالآذان و كل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة" فاشار الى الجواب بقوله و هو اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة و صور الحروف الدالّة عليه محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك ايضا غير حالّ فيها اى مع ذلك ليس حالًّا فى المصاحف و لا فى القلوب و لا فى الالسنة و لا فى الآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يُلفظ و يُسمع بالنظم الدالّ عليه و يُحفظ بالنظم المخيل و يُكتب بنقوش و اَشكال موضوعة للحروف الدالّة عليه

اس پر کہ قرآن نام ہے اس کا جو ہماری طرف مصاحف کی دو جلدوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے، اور یہ تعریف اس کے مصاحف میں لکھے ہونے کو اور زبانوں کے ساتھ پڑھا جانے والا ہونے کو اور کانوں کے ساتھ سنا جانے والا ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کچھ بالضرورۃ حادث ہونے کی علامتیں ہیں۔ تو مصنف نے اپنے قول "اور وہ"، کے ساتھ جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ سے مراد وہ قرآن ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ "لکھا ہوا ہے ہمارے مصاحف میں"، یعنی کتابت کی شکلوں میں اور ان حروف کی صورتوں میں جو اُس کلام پر دلالت کرتے ہیں "ہمارے دلوں میں محفوظ"، یعنی ان الفاظ کے ساتھ جو خیال میں ہیں "ہماری زبانوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے"، اپنے ان حروف کے ساتھ جو بولے اور سنے جاتے ہیں "سنا جاتا ہے ہمارے کانوں کے ساتھ"، اس کے ساتھ نیز "ان میں حلول کئے ہوئے نہیں"، یعنی اس کے باوجود مصحفوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے، نہ دلوں میں، نہ زبانوں میں، اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس کا تلفظ کیا جاتا ہے، اور اسے سنا جاتا ہے اس نظم کے ساتھ جو اس پر دلالت کرتی ہے اور اسے نظمِ مخیل کے ساتھ محفوظ کیا جاتا ہے اور نقوش اور ان شکلوں کے ساتھ لکھا جاتا ہے جو حرفوں کی بنائی گئی ہیں وہ حرف اس کلام پر دلالت کرتے ہیں۔

على اختلاف بينهم الخ: سوال ہوا کہ متکلم کی یہ دو تفسیریں کیوں ذکر کیں؟ تو جواب دیا کہ معتزلہ میں اختلاف ہے، کہ جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کلام کیسے سمجھتے ہیں، بعض نے کہا کہ اس طرح سمجھتے اور سنتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو ان کی زبان پر پیدا کر دیتا ہے، یا ہوا میں آواز پیدا کر دیتا ہے، اور جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کو سُن لیتے ہیں، اس قول کے قائل کے نزدیک متکلم کی پہلی تفسیر ہوگی، اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ لوحِ محفوظ پر کلام لکھ دیتا ہے، جس کو جبرئیل علیہ الصلوٰۃ و

السلام پڑھ کر یاد کر لیتے ہیں، ان کے نزدیک دوسری تفسیر ہوگی۔

و انت خبير بان المتحرك الخ: سے ان کے اس جواب کا رد کرتا ہے کہ متکلم کا معنی یہ کرنا کہ جو آواز اور حروف کو پیدا کرے، غلط ہے، کیونکہ پھر متحرک کا معنی بھی یہی ہوگا کہ جو حرکت کو پیدا کرے، چنانچہ اللہ تعالیٰ بھی متحرک ہو جائے گا، کیونکہ وہی حرکت کو پیدا کرتا ہے، حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ متحرک کا معنی ہے: جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ جو حرکت کو قائم کرے، لہٰذا متکلم کا بھی یہی معنی ہوگا کہ جس کے ساتھ کلام قائم ہو، نہ کہ جو کلام کو پیدا کرے۔

و الا يصح الخ: یعنی اگر متحرک کا یہی معنی ہو کہ جو حرکت کو پیدا کرے، اور اللہ بھی متحرک ہو جائے، تو پھر چاہیے کہ اللہ تعالیٰ جن اشیا کا موجد ہے، ان کے ساتھ متصف ہو جائے، اللہ سواد کو پیدا کرتا ہے، لہٰذا اللہ کو اسود کہنا چاہیے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بیاض کو پیدا کرتا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو ابیض کہنا چاہیے، و الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا۔

قوله: و من اقوى شبه المعتزلة الخ: سے شارح معتزلہ کی عدمِ اِثباتِ کلامِ نفسی پر دوسری دلیل نقل کرتا ہے، کہ تم (اہلِ سنت) خود قرآن کی تعریف کرتے یوں کرتے ہو: "جو نقل متواتر کے ساتھ مصاحف میں نقل کیا گیا ہے" (دُفّتی، دفۃ کی تثنیہ ہے، اور دفۃ کا معنی "طرف" ہے، قرآن شریف کے دو گتے بھی دو طرفیں ہیں، اور مصاحف "مصحف" کی جمع ہے، اور مصحف ان اوراقِ مکتوبہ کو کہتے ہیں جو مجلد ہوں)، اور قرآن یعنی کلام کا منقول ہونا، اس کے مکتوب ہونے کو مستلزم ہے؛ کیونکہ منقول کتابت سے ہی ہوگا، اور جب منقول مکتوب ہوگا، تو وہ زبان کے ساتھ مقروّ بھی ہوگا، اور کانوں کے ساتھ مسموع بھی ہوگا، اور مکتوب و مسموع و مقروّ ہونا حدوث کی علامات ہیں، لہٰذا وہ کلام حادث ہے، اور کلامِ نفسی تو بقول تمہارے قدیم ہے، لہٰذا یہ قرآن و کلام، کلامِ نفسی کس طرح ہو سکتا ہے؟ پس کلامِ نفسی ثابت نہ ہوا، تو اس کا ماتن نے

و هو مكتوب فى مصاحفنا الخ: سے جواب دیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بے شک قرآن کی یہ تعریف ہے، لیکن یہ کلامِ نفسی کی تعریف نہیں ہے، بلکہ اس کے دال یعنی کلامِ لفظی کی تعریف ہے، اور کلامِ لفظی مصاحف میں مکتوب ہے، اَشکالِ کتابت اور صُورِ حروف کے ساتھ، اور یہی کلامِ لفظی ہمارے قلوب میں محفوظ ہے، الفاظِ مخیّلہ کے ساتھ (یعنی وہ الفاظ ہمارے ذہن و خیال میں ہیں)، اور یہ کلامِ لفظی مقروّ بھی ہے، حروفِ ملفوظہ مسموعہ کے ساتھ، اور یہ کلامِ لفظی مسموع ہے، انھیں حروفِ ملفوظہ مسموعہ کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ یہ کلامِ لفظی کی صفات ہیں کہ وہ مکتوب ہوتا ہے، مقروّ، مسموع ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ، باوجود اس کے کہ کلامِ نفسی مصاحف، آذان یا قلوب و اَلسنہ (کانوں، دلوں اور زبانوں) میں حلول نہیں کرتا، جو حلول کرتا ہے، وہ کلامِ لفظی ہے، مختصر یہ کہ مکتوب فی المصاحف یا مقروّ یا مسموع وغیرہ ہونا، یہ کلامِ لفظی کی صفات ہیں جو کلامِ نفسی پر دال ہے، اور کلامِ لفظی کو ہم بھی حادث مانتے ہیں، لیکن اس سے کلامِ نفسی کی نفی نہیں ہوتی۔

کلامِ نفسی تو ایک معنیٔ قدیم ہے، جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اس پر دلالت کرنے والی نظم کے ساتھ اس کا تلفظ اور سماع ہوتا ہے، خیال میں آ جانے والی نظم کے ساتھ اسے حفظ کیا جاتا ہے، اور اس پر دلالت کرنے والے

كما يقال النار جوهر مضى محرق، يُذكر باللفظ و يُكتب بالقلم و لايلزم منه كون حقيقة النار صوتا و حرفا، و تحقيقه ان للشيء وجودًا فى الاعيان و وجودًا فى الاذهان و وجودًا فى العبارة و وجودًا فى الكتابة،

جیسا کہ کہا جاتا ہے آگ جوہر ہے روشن ہے جلانے والا ہے، اس کا ذکر لفظ سے کیا جاتا ہے قلم سے لکھا جاتا ہے، اور اس سے آگ کی حقیقت کا آواز یا حرف ہونا لازم نہیں آتا، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شے کا اعیان میں وجود ہے، اور ایک وجود اذہان میں ہے ایک وجود عبارت میں ہے اور ایک وجود کتابت میں ہے۔

حروف کے لیے وضع کی گئیں شکلوں اور نقوش کے ساتھ اسے لکھا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: ”النار جوهر مضى محرق“ (آگ روشنی کرنے والا جلانے والا ایک جوہر ہے)، اس بات کو الفاظ کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اور قلم کے ساتھ لکھا جاتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت آواز اور حرف ہو۔

كما يقال: النار جوهر الخ: سے اس کی مثال دیتا ہے کہ جیسے آگ کی تعریف کرتے ہیں کہ ”آگ وہ جوہر ہے جو روشن کرتی ہے، اور جلاتی ہے“، اور یہ بات لفظ کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے اور قلم کے ساتھ لکھی جاتی ہے، لیکن ”ذکر و کتابت“ سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ صوت یا حروف کا نام ہے، کیونکہ مذکور صوت ہوتی ہے اور مکتوب لفظ ہوتا ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو نار کا دالّ ہے وہ مذکور و مکتوب ہوتا ہے، اسی طرح کلامِ نفسی مکتوب و مذکور نہیں، اس کا دالّ کلامِ لفظی مذکور و مکتوب ہے۔

قوله: و تحقيقه ان للشيء الخ: شارح نے ماقبل معتزلہ کی دلیل ذکر کی تھی کہ تم (اہل سنت) قرآن کی تعریف کرتے ہو: ”جو مصاحف میں منقول ہو“، اور منقول ہونا حادث کی صفت ہے، اور اس کا جواب دیا تھا، اب شارح اس جواب کی تحقیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شے کے لیے کئی وجود ہیں، ایک وجود فى الاعيان ہے، دوسرا وجود فى الاذهان، تیسرا وجود فى العبارت، اور چوتھا وجود فى الكتابت ہے۔ وجود فى الاعيان یہ ہے کہ شے خارج میں موجود ہو، مثلاً: زید خارج میں قاعد ہے۔ وجود فى الاذهان یہ ہے کہ شے ذہن میں موجود ہو، جیسے: ذہن میں زید کا **قعود** ہو، کہ زید قاعد ہے۔ وجود فى العبارت یہ ہے کہ شے عبارت میں موجود ہو، جیسے: ہم زبان سے کہیں کہ زیدٌ قاعدٌ، اور وجود فى الكتابت یہ ہے کہ شے کتابت میں موجود ہو، جیسے ہم کاغذ پر لکھیں کہ زیدٌ قاعدٌ۔ وجود فى الاعيان اور شے کا وجود فى الاذهان، یہ وجود حقیقی ہیں، کہ خارج میں بھی زید کی ذات قاعد ہے، اور ذہن میں بھی زید کی ذات موجود ہے، اور وجود فى العبارت اور وجود فى الكتاب، یہ شے کے مجازی وجود ہیں، کیونکہ کتاب و عبارت میں زید کی ذات موجود نہیں ہے، بلکہ لفظ موجود ہے (جو زید پر دالّ ہے)۔

وجودا فى الكتابة، وجودا فى العبارت پر دالّ ہے، یعنی وجود فى العبارت، وجود فى الكتابت کا مدلول و معنی ہے، اور وجود فى العبارت، وجود فى الاذهان پر دالّ وضعی ہے، اور وجود فى الاذهان، وجود فى الاعيان پر دالّ ہے، لیکن وجود فى الاعيان مدلولِ وضعی نہیں، عقلی ہے، جو کبھی بھی تبدیل نہیں ہوتا، اور مدلولِ وضعی دالّ کے تبدیل ہونے سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، مثلاً: زيد قاعد یا زيد يقعد یا زيد يثبت له القعود کہا جائے، تو ذہن میں معنی بھی بدلتا رہے گا، لیکن مدلولِ عقلی یعنی وجود فى الاعيان متبدل نہیں ہوتا، کہ خارج میں زید کے لیے قعود ہے، اس میں تبدیلی نہیں آتی۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا وجود فى الاعيان ہے، یعنی اس کا وجود حقیقی ہے، اور وہ موجود فى الخارج ہے۔ نہ وہ موجود فى الذهن ہے، نہ فى الكتابت اور نہ فى العبارت۔ اور یہ جو کلام یا قرآن کی تعریف کی گئی، تو اُس کلام کی جو کتابت میں موجود ہو، یا عبارت میں موجود ہو، یا ذہن میں موجود ہو، اور وہ کلامِ لفظی ہے۔

قوله: فحيث يوصف القرآن الخ: سے ماقبل کی ہی تفصیل کرتا ہے، کہ کبھی قرآن اُن صفات کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جو صفات، قدیم کے لوازِم ہیں، اور کبھی قرآن ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہے جو حوادِث کے لوازِم ہیں، اگر یہ کہا جائے کہ القرآن غير مخلوق، تو یہ صفت لوازِمِ قدیم سے ہے، اب قرآن سے مراد اس کا وجودِ حقیقی ہوگا جو موجود فى الخارج ہے، یعنی کلامِ نفسی (اور ہرگز متبدل نہیں ہوتا، ہمیشہ خارج ایک جیسا ہوتا ہے)۔

اور جب قرآن ان صفات کے ساتھ موصوف ہو جو مخلوقات و محدثات کے لوازم سے ہیں، تو اب قرآن سے مراد اَور ہوگا، یعنی قرآن سے مراد الفاظِ منطوقہ مسموعہ ہوں گے، جیسے: کہا جائے: قرءت نصف القرآن، کہ میں نے نصف قرآن پڑھا، تو معلوم ہوا کہ دوسرا نصف نہیں پڑھا، لہٰذا دوسرا حادث ہوگا، اور نصف مقروّ بھی حادث ہوگا، کہ اس کو اس نے ابھی پڑھا ہے، پہلے نہیں پڑھا، تو قرآن کا نصف پڑھنا، یہ مخلوق کے لوازم سے ہے، اس لیے اَب قرآن سے مراد الفاظِ منطوقہ مسموعہ ہوں گے، یعنی وجود فى العبارت،

یا قرآن سے مراد الفاظِ مسموعہ نہ ہوں گے، بلکہ الفاظِ مخیّلہ ہوں گے (الفاظ منطوقہ وہ ہیں کہ ان کو پڑھا جائے، اور مخیّلہ وہ ہیں جن کو پڑھا نہ جائے، بلکہ وہ ذہن میں موجود ہوں، جیسے حافظ کے ذہن میں الفاظِ مخیّلہ ہوتے ہیں) جیسے کوئی کہے: حفظت القرآن، میں نے قرآن کو محفوظ کیا، تو معلوم ہوا کہ وہ پڑھ نہیں رہا ہے، بلکہ اس نے قرآن کو محفوظ کیا ہے، یہ بھی حادث کے لوازِم سے ہے، لہٰذا قرآن سے مراد الفاظِ مخیّلہ ہوں گے، جو حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہوں گے، یعنی اب قرآن سے مراد وجود فى الاذہان ہوگا،

یا قرآن سے مراد اَشکالِ منقوشہ ہوں گے، جیسے کہا جائے: يحرم للمحدث مسّ القرآن، یعنی محدث کے لیے قرآن کو مس کرنا حرام ہے، تو مس، نہ الفاظِ منطوقہ کو کہا جا سکتا ہے، نہ الفاظِ مخیّلہ کو، لہٰذا اب قرآن سے مراد نقوش ہوں گے، جو اوراق پر موجود ہوں گے، یہ وجود فى الكتابت ہے، تو نقوش کو مس کرنا حرام ہوگا۔

فالکتابة تدل علی العبارة و ھی علی ما فی الاذھان و ھو علی ما فی الاعیان ، **فحیث** یُوصَف القرآن بما ھو من لوازم القدیم کما فی قولنا "القرآن غیر مخلوق" ، **فالمراد** حقیقته الموجودة فی الخارج ، و حیث یُوصَف بما ھو من لوازم المخلوقات و **المُحدَثات** ، یُراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة کما فی قولنا "قرء ت نصف القرآن" او **المخیلة** کما فی قولنا "حفظت القرآن" او یُراد به الاشکال المنقوشة کما فی قولنا "**یَحرُم** للمُحدِث مسُّ القرآن" ، و لمّا کان دلیل الاحکام الشرعیة ھو اللفظ دون **المعنی** القدیم ، عرّفه ائمة الاصول بالمکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوہ **اسمًا** للنظم و المعنی جمیعًا ای للنظم من حیث الدلالة علی المعنی لا لمجرد المعنی ،

تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور وہ اسی صورت پر ہے جو ذہنوں میں ہے۔ تو جب قرآن کو اس کے ساتھ **موصوف** مانا جاتا ہے جو قدیم کے لوازم ہیں جیسا کہ ہمارے قول ''القرآن غیر مخلوق'' (قرآن مخلوق نہیں ہے) میں تو مراد اس کی حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے، اور جب موصوف ہو اس کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم ہیں تو مراد اس سے وہ الفاظ ہوں گے جو بولے سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول: ''قرء ت نصف القرآن،، (میں نے **نصف** قرآن پڑھا) یا وہ موصوف الفاظِ مخیلہ سے ہو جیسے: ہمارا قول ''حفظت القرآن ،، ہے۔ یا مراد اس سے وہ شکلیں ہیں جو منقوش ہیں جیسا کہ ہمارا قول ''یحرم للمحدث مس القرآن،، (بے وضو کے لئے قرآن کو چھونا حرام ہے) اور جب احکام شرعیہ کی دلیل لفظ ہے معنی قدیم نہیں، تو اصول کے اماموں نے اس کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے ساتھ کی اور اسے نظم و معنی دونوں کا نام بنا دیا یعنی نظم کا اس حیثیت سے کہ نظم معنی پر دلالت کرتی ہے، خالی معنی کے لئے نہیں۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ جب قرآن ایسی صفات، جو محدث کے لوازِم سے ہیں، اُن سے موصوف ہوگا، تو ان تین (یعنی وجود فی الاذہان، وجود فی الکتابت یا وجود فی العبارت) میں سے کوئی ایک مراد ہوگا، بحسب القرینہ۔

قولہ : و لما کان الدلیل الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ بحث کلامِ نفسی میں چلی آ رہی ہے، لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ متن میں کلامِ نفسی کی تعریف کرتا، لیکن اس نے کلامِ لفظی کی تعریف کی ہے۔ تو جواب دیا کہ احکامِ شرعیہ کا استنباط کلامِ لفظی سے ہوتا ہے، کلامِ نفسی سے نہیں ہوتا، کیونکہ کلامِ نفسی نہ سننے میں آتی ہے، نہ پڑھنے میں، وہ تو کسی کو معلوم ہی نہیں کہ کیا چیز ہے، اس لیے کلامِ لفظی کی تعریف کی اور اسی لیے (یعنی چونکہ یہ کلام لفظی احکامِ شرعیہ

و اما الکلام القدیم الذی ھو صفة اللہ تعالی فذھب الاشعری الی انه یجوز ان یُسمَع و منعه الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی و ھو اختیار الشیخ ابی منصور الماتریدی ، فمعنی قوله تعالی "حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰہِ" ما یدل علیه کما یقول "سمعت علمَ فلان" ، فموسی علیه الصلوة والسلام سمع صوتًا دالًّا علی کلام اللہ تعالی لکن لمّا کان بلاواسطة الکتاب و الملك ، خُصّ باسم الکلیم ،

البتہ کلام قدیم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اشعری اس طرف گئے کہ جائز ہے کہ وہ سنا جائے اور استاذ ابو اسحاق الاسفرائنی نے اس پر منع وارد کی اور وہ شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے، تو اللہ تعالیٰ کے قول "حتی یسمع کلام اللہ" کا معنی سنتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے، جیسے وہ کہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا۔ تو موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتی تھی، لیکن چونکہ وہ کتاب اور فرشتے کے واسطہ کے بغیر تھی اس لئے آپ کو کلیم کے نام سے خاص کیا گیا۔

کی دلیل ہے) ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف یوں کی کہ جو ''مکتوب فی المصاحف ہو، نقل متواتر کے ساتھ منقول ہو''، اور انھوں نے کہا کہ نظم (لفظ) اور معنی کے مجموعہ کا نام قرآن ہے۔

قولہ : ای للنظم من حیث الدلالة الخ : سے ایک سوال کا جواب دیا، سوال یہ ہے کہ تم کہتے ہو: قرآن کریم نظم و معنی دونوں کا نام ہے، دونوں کا نام قرآن کیسے ہوسکتا ہے؟ حالانکہ قرآن کی تعریف ہے: ''جو مکتوب فی المصاحف ہو''، تو مکتوب، نظم ہوتی ہے، معنی تو مکتوب نہیں ہوتا، معنی کیسے قرآن ہوگا؟

تو جواب دیا کہ نظم سے مراد وہ نظم قرآن ہے جو معنی پر دلالت بھی کرے، صرف معنی کا نام قرآن نہیں ہے، بلکہ قرآن تو صرف نظم کا نام ہے، لیکن مطلق نظم نہیں، بلکہ وہ نظم جو معنی پر دال ہو، تو یہ جو کہتے ہیں کہ قرآن نظم و معنی کا نام ہے، تو مطلق نظم کا نام قرآن ہے، لیکن وہ نظم جو معنی پر دلالت کرے۔

قولہ: و اما الکلام القدیم الذی الخ : اب یہاں سے دو نزاع ذکر کرتا ہے، پہلا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کلام نفسی ثابت ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہے، کیا وہ سُنا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا نزاع یہ ہے کہ جیسے ہمارے دو کلام ہیں: ایک کلامِ لفظی اور دوسرا کلامِ نفسی، اور یہ دونوں ہمارے ساتھ قائم ہیں، کیا اللہ تعالیٰ کے لیے بھی کلامِ نفسی کے علاوہ کلامِ لفظی ہے یا نہیں ہے؟

اولاً پہلا نزاع ذکر کرتا ہے کہ اشعری کا یہ مذہب ہے کہ کلامِ نفسی سنا جا سکتا ہے، لیکن اس میں نہ حروف ہوں گے نہ

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقةً في المعنى القديم مجازًا في النظم المؤلّف، يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزّل المعجز المفصل الى السُوَر و الآيات كلام الله تعالى، و الاجماع على خلافه، و ايضا المعجز المتحدّى به هو كلام الله تعالى حقيقةً مع القطع بان ذلك انما يُتصور في النظم المؤلّف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضته الصفة القديمة، قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم و معنى الاضافة كونه صفةً له تعالى و بين اللفظي الحادث المؤلّف من السور و الآيات، و معنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى

تو اگر کہا جائے: اگر کلام اللہ تعالیٰ معنیٰ قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز ہے تو اس کی نفی اس سے کرنا درست ہے بہ ایں طور کہ کہا جائے: نظم منزل معجز جس کی تفصیل سورتوں اور آیات کی صورت میں ہے وہ کلام اللہ تعالیٰ نہیں ہے۔ اور اجماع اس کے خلاف ہے، اور نیز معجز جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے وہ حقیقت میں کلام اللہ تعالیٰ ہے، اس بات کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ یہ نظم مؤلف مفصل الی السور میں متصور ہے اس لئے اس کے معارض صفتِ قدیمہ کا کوئی معنیٰ نہیں ہے، ہم کہتے ہیں: تحقیق یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ ایک نام ہے جو مشترک ہے، کلام نفسی قدیم (اور اس کلام کی) اضافت کا معنیٰ اس کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے اور کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیات سے مرکب ہے، (اس جگہ) اضافت کا معنیٰ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔

ہی صوت، جیسے ہم کسی شے کو دیکھیں تو اُس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اس شے کی شکل ہمارے سامنے ہوتی ہے، اور وہ کسی نہ کسی جانب میں ہوتی ہے، لیکن جب اللہ تعالیٰ کا قیامت میں دیدار کیا جائے گا، وہاں نہ شکل ہوگی، نہ ہی کوئی جانب۔ لیکن اُستاد ابو اسحاق اسفرائینی اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کہا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلامِ نفسی سُنا نہیں جا سکتا۔

فمعنى قوله تعالى "حتى يسمع كلام الله" الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے: کلامِ نفسی سُنا نہیں جا سکتا، حالانکہ قرآن میں ہے: ''حتیٰ کہ وہ اللہ کا کلام سُن لے''، تو معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی سُننا جائز ہے، اس کا جواب دیا کہ کلام اللہ سے مراد اس پر دالّ کلامِ لفظی ہے، اور یہ سُنا جا سکتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سُنا، حالانکہ علم تو نہیں سُنا جا سکتا، تو مطلب یہ ہے کہ جو علم پر دالّ ہے، میں نے وہ سنا ہے۔

فموسى عليه الصلوة و السلام الخ: پھر اعتراض ہوا کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تو کلام سُنا ہے! اس کا جواب یہ دیا کہ انھوں نے کلامِ نفسی نہیں سُنا، بلکہ ایک آواز سُنی جو کلامِ نفسی پر دلالت کرتی تھی۔ پھر اعتراض ہوا کہ یہ دالّ تو ہم بھی سنتے رہتے ہیں، پھر موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ''کلیم'' کہنے کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ ''کلیم'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے آواز کو، جو کلامِ نفسی پر دالّ ہے، کتاب و فرشتہ کے واسطہ کے بغیر سنا تھا، تو چونکہ ان کے سننے کا طریقہ عجیب تھا (یعنی وہ آواز انھوں نے درخت یا طور سے سنی تھی) اس لیے ان کو ''کلیم'' کہا جاتا ہے۔

قوله فان قيل لو كان كلام الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے گا، اعتراض یہ ہوا کہ تمہاری کلام سے پتا چلتا ہے کہ حقیقتاً کلام اللہ معنیٰ قدیم یعنی کلامِ نفسی ہے، اور کلامِ لفظی مجازاً کلام اللہ ہے، یعنی جس نظم مؤلف کو ہم پڑھتے ہیں، وہ مجازاً کلام اللہ ہے، حالانکہ بات اس طرح نہیں ہے، کیونکہ یہ قانون ہے کہ لفظ سے معنیٰ مجازی کی نفی کی جا سکتی ہے، جیسے: ''اسد'' مجازاً رجلِ شجاع پر بولا جاتا ہے، لیکن ''اسد'' کی رجلِ شجاع سے نفی بھی کی جا سکتی ہے، اسی طرح کلام اللہ کی کلامِ لفظی یعنی نظم مؤلف سے نفی صحیح اور جائز ہوگی، یعنی ہم کہہ سکیں گے کہ قرآن (جو ہم پڑھتے ہیں) کلام اللہ نہیں (نعوذ باللہ) حالانکہ یہ خیال کرنا کفر ہے، تو تم کیسے کہہ سکتے ہو کہ کلام اللہ حقیقتاً کلامِ نفسی ہے؟

قوله: و ايضا المعجز المتحدى سے شارح دوسرا اعتراض ذکر کرتا ہے کہ معجز اور متحدیٰ بہ کلام اللہ ہے حقیقتاً، اور جو چیز متحدیٰ بہ بن سکتی ہے، وہ تو نظم مؤلف ہے، کیونکہ کفار سے تحدی الفاظ و نظم میں ہوگی، کلامِ نفسی کو تو ہم بھی نہیں سمجھ سکتے، اس کے ساتھ تحدی کیسے متصور ہوگی؟ تحدی نظم مؤلف سے کی جاتی ہے، معلوم ہوا کہ کلام اللہ حقیقتاً کلامِ لفظی ہے، نہ کہ نفسی، کیونکہ متحدیٰ بہ حقیقتاً کلام اللہ ہے، اور وہ بجز کلامِ لفظی کہ کوئی نہیں ہو سکتا، تو کلام اللہ حقیقتاً بھی کلامِ لفظی ہوگا۔

قوله: قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى الخ: سے شارح مذکورہ بالا دونوں اعتراضوں کا ایک ہی جواب دیتا ہے کہ تمہارا اِعتراض تب ہو جب ہم یہ کہیں کہ کلام اللہ کی وضع صرف کلامِ نفسی کے لیے ہے، ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ مشترک ہے دونوں کے درمیان یعنی کلام اللہ کی وضع کلامِ نفسی کے لیے بھی ہے اور کلامِ لفظی کے لیے بھی، تو دونوں حقیقتاً کلام اللہ ہوئے۔ اب پہلا اعتراض بھی نہ ہوگا کہ معنیٰ مجازی کی لفظ سے نفی صحیح ہوتی ہے، کیونکہ کلامِ لفظی بھی حقیقی کلام اللہ ہے، اور دوسرا اِعتراض بھی نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ کلام اللہ دونوں میں مشترک ہے، لہٰذا کلامِ لفظی کے متحدیٰ بہ ہونے سے اعتراض نہ ہوگا، کیونکہ متحدیٰ بہ کلام اللہ حقیقی ہونی چاہیے، اور کلامِ لفظی بھی حقیقتاً کلام اللہ ہے (جیسے کلامِ نفسی حقیقۃً کلام اللہ ہے)

و معنى الاضافة كونه صفة له سے شارح یہ بتاتا ہے کہ جب کلامِ نفسی کو کلام اللہ کہیں گے، تو اضافت کا مطلب کیا ہوگا؟ تو کہتا ہے کہ کلام اللہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہے، اور جب کلام اللہ، کلامِ لفظی پر بولی جائے گی، تو اضافت کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلامِ لفظی اللہ کی مخلوق ہے، غیر کی مخلوق نہیں ہے، اس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، نہ کہ غیر نے۔

ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلًا و لايكون الاعجاز و التحدّى الا فى كلام الله تعالى ،و ما وقع فى عبارة بعض المشائخ من انه مجازٌ فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلّف بل ان الكلام فى التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس و تسمية اللفظ به و وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع و التسمية، و ذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به

یہ مخلوقات کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہٰذا اس کی نفی بالکل درست نہیں ہے اور اعجاز وتحدی نہیں مگر اللہ تعالی کے کلام میں، اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے کہ یہ مجاز ہے اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ لفظ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ کلام تحقیق میں اور بالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام اس کے ساتھ رکھنا اور اسے اُس کے لئے وضع کیا جانا اس کی معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہے اس طرح ان کا تسمیہ اور وضع میں کوئی نزاع (جھگڑا) نہ رہا، اور بعض محققین اس طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول ''کلام اللہ معنی قدیم،، میں لفظ کے مقابل نہیں حتی کہ اس سے مراد لیا جائے۔

قوله: و ما وقع فى عبارة بعض المشائخ الخ :سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا: کلامِ لفظی بھی حقیقتاً کلام اللہ ہے، حالانکہ بعض مشائخ کی عبارت میں ہے کہ کلامِ لفظی کلام اللہ مجازاً ہے، تو اس کا جواب دیا کہ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کلام اللہ کی نظم مؤلفکے لیے وضع ہی نہیں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کی حقیقتاً و بالذات وضع کلام نفسی کے لیے ہے، اور کلامِ لفظی کے لیے بھی کلام اللہ کی وضع ہے، لیکن اس لحاظ سے کہ کلامِ لفظی، نفسی پر دال ہے، تو وہ مشائخ بھی کلامِ لفظی کے لیے وضع وتسمیہ کے قائل ہیں کہ کلام اللہ کی لفظی وضع ہے، اور کلامِ لفظی کا نام کلام اللہ ہے، چنانچہ مشائخ کا کلامِ لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہنا بھی مجاز ہے۔

و ذهب بعض المحققين الخ، پہلے گزرا ہے کہ یہاں دو نزاع ہیں، ایک تو گزر چکا ہے کہ کلامِ نفسی سنی جاسکتی ہے یا کہ نہیں سنی جاسکتی؟ دوسرا نزاع یہ ہے کہ جس طرح ہم میں کلامِ نفسی ہے، اور لفظی بھی، اور وہ دونوں ہمارے ساتھ قائم ہیں، آیا ایسے ہی اللہ کے لیے بھی کلامِ لفظی ہے یا نہیں؟ تو اشاعرہ میں سے بعض محققین یعنی قاضی عضد الملۃ والدین (جو اشعری کا شاگرد ہے) کا یہ مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ میں کلامِ نفسی بھی ہے اور کلامِ لفظی بھی، اور یہ دونوں اس کے قائم مقام ہیں۔ اب بعض لوگوں نے کہا تھا کہ مشائخ جو کہتے ہیں کہ کلام الله تعالى معنى قديم، تو یہ معنی، لفظ کے مقابل

مدلول اللفظ و مفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به ما لايقوم بذاته كسائر الصفات و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ و المعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلّف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لايمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير مرتب الاجزاء و تقدم البعض على البعض، و الترتب انما يحصل فى التلفظ و القراءة لعدم مساعدة الآلة

لفظ کا مدلول ومفہوم۔ بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو اس کے ذات کی ساتھ قائم نہیں ہے جیسے اس کی باقی صفات اور ان کی مراد یہ ہے، قرآن لفظ اور معنی کا نام ہے، تو یہ دونوں کو شامل ہے، اور وہ قدیم ہے ایسے نہیں جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا کہ نظم مؤلف مرتب اجزاء والی کا قدیم ہونا ہے۔ تو اس بات کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ پڑھتے وقت سین کا تلفظ ممکن نہیں ہے مگر باء کے تلفظ کے بعد، بلکہ معنی یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس سے قائم ہے فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں جیسے وہ جو حافظ کے نفس کے ساتھ قائم ہے یعنی غیر مرتب اجزاء والا ہوتے ہوئے، اور بعض کے بعض پر مقدم ہوئے بغیر اور ترتب تو تلفظ اور قراءۃ میں حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ آلہ مدد نہیں کر رہا ہوتا۔

ہے، یعنی کلام اللہ معنی ہے، لفظ نہیں .... ان بعض لوگوں کا عضد الملۃ والدین نے ردّ کیا تھا کہ یہ غلط ہے کہ معنی، لفظ کے مقابل ہے، بلکہ یہاں معنی، عین کے مقابل ہے، اور عین اسے کہتے ہیں جو قائم بذاتہٖ ہو، تو معنی وہ ہوگا جو اس طرح نہ ہو، اب ان کی کلام میں معنی، لفظ کو بھی شامل ہے، اور معنی کو بھی، تو مطلب یہ ہوگا کہ کلام اللہ معنی ہے، یعنی قائم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ، تو کلام لفظی بھی قائم ہے، اور نفسی بھی۔

كسائر الصفات الخ :سے تائید ذکر کی کہ مشائخ کی کلام میں معنی، عین کے مقابلے میں ہے، کیونکہ کلام کی طرح اللہ تعالیٰ کی باقی صفات بھی معنی ہیں، تو وہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ لفظ کے مقابلہ میں ہیں، بلکہ وہاں بھی یہی معنی ہوگا کہ وہ صفات معنی ہیں، یعنی عین نہیں ہیں کہ قائم بذاتہا ہوں۔

قوله : و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ و المعنى الخ :سے شارح یہ بتاتا ہے کہ ان بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ جو کہتے ہیں: قرآن نام ہے لفظ و معنی کا، تو یہ تعریف دونوں کو شامل ہے، یعنی قرآن کلامِ لفظی و نفسی کا نام ہے، جو دونوں قدیم ہیں۔

قوله : لا كما زعمت الحنابلة الخ :سوال ہوا کہ بعض محققین کی اس بحث کا کیا مقصد ہے؟ تو کہا کہ حنابلہ

و ھذا معنی قولھم المقروّ قدیم و القراء ۃ حادثۃ ، و اما القائم بذات اللّٰہ تعالی فلا ترتبَ فیہ حتی اَن من سمع کلامہ تعالی سمعہ غیر مرتب الاجزاء لعدم احتیاجہ الی الآلۃ ، ھذا حاصل کلامہ و ھو جید لمن یتعقل لفظا قائما بالنفس غیر مؤلف من الحروف المنطوقۃ او المخیلۃ المشروط وجود بعضھا بعدم البعض و لا من الاشکال المرتبۃ الدالّۃ علیہ

اور یہ معنی ہے ان کے قول ’’المقروّ قدیم و القراءۃ حادثۃ ،، (پڑھا جانے والا قدیم ہے، اور پڑھنا حادث ہے) البتہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں کوئی ترتب نہیں ہے حتی کہ جس نے اس کا کلام سنا اسے غیر مرتب اجزاء والا ہی سنا کیوں کہ اسے آلہ کی احتیاج نہیں ہے، یہ ان کی کلام کا حاصل ہے، اور یہ عمدہ اس کے لئے جو لفظ قائم بالنفس کو بولے جانے والے حروف اور خیالی حروف سے مرکب نہیں سمجھتا ہے، جن میں سے بعض کا وجود بعض سے مشروط ہو اور نہ وہ ان اشکال سے مرکب ہے جو مرتب ہیں اور اس پر دلالت کرتی ہیں۔

کا ردّ مقصود ہے، کیونکہ حنابلہ کہتے ہیں: نظم مؤلف جو مترتب الاجزاء ہے، وہ قدیم ہے، حالانکہ یہ بات بدیہی الاستحالۃ ہے، کیونکہ جب ہم بسم اللہ پڑھیں، تو سین تب پڑھیں گے کہ پہلے باء پڑھیں گے اور جب باء پڑھیں گے اس وقت سین کا تلفظ نہ ہوگا بلکہ بعد میں ہوگا، اور جو چیز بعد میں ہو وہ قدیم کیسے ہوسکتی ہے؟ لہٰذا وہ نظم مؤلف قدیم نہیں ہے، بلکہ وہ لفظ قدیم ہے (کلامِ لفظی) جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور مترتب الاجزاء نہیں ہے (جیسا کہ عنقریب آ جائے گا کہ جو کلامِ لفظی اللہ کے ساتھ قائم ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا تلفظ فرماتا ہے، وہ نہ حرف ہیں، نہ صوت، تو گویا وہ کلامِ لفظی جو اللہ کے ساتھ قائم ہے، نظم مؤلف نہیں ہے، جیسا کہ حنابلہ کا مذہب ہے، بلکہ وہ لفظ، نہ حروف ہیں، نہ صوت۔)

قولہ: کالقائم بنفس الحافظ الخ: سے اللہ کی کلامِ نفسی کی نظیر دیتا ہے کہ جیسے حافظ کے ساتھ لفظ قائم ہوتا ہے یعنی اس کے ذہن میں الفاظ ہوتے ہیں جو نہ مترتب الاجزاء ہوتے ہیں اور نہ بعض بعض پر مقدم ومؤخر ہوتے ہیں، ترتیب تب آتی ہے جب وہ حافظ ان الفاظ کو زبان پر لے آئے، اور ترتیب اس لیے آئے گی کہ ہمارا آلۂ قراءت کمزور ہے، تو اس طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں، ان میں ترتیب نہیں ہے، اور جب اللہ تعالیٰ ان کا تلفظ کرتا ہے تو بھی ان میں ترتیب نہیں آتی، کیونکہ ترتیب آلہ کی وجہ سے آتی ہے، اور اللہ آلہ کا محتاج نہیں ہے۔

و ھذا معنی قولھم الخ: یعنی ان کے قول کہ ’’المقروّ قدیم و القرآن حادث ‘‘ کا یہی مطلب ہے کہ جو پڑھا گیا ہے (یعنی کلامِ لفظی) قدیم ہے اور قراءت (جو ہم پڑھتے ہیں، وہ) حادث ہے۔

و اما القائم بذات اللہ تعالی فلا الخ: پہلے حافظ کی بات تھی، اب اللہ تعالیٰ کی، کلامِ لفظی کے بارے کہتا ہے

و نحن لانتعقل من قیام الکلام بنفس الحافظ الا کون صور الحروف مخزونۃً مرتسمۃً فی خیالہ بحیث اذا التفت الیھا کانت کلاما مؤلفا من الفاظ متخیلۃ او نقوش مترتبۃ و اذا تلفظ کانت کلاما مسموعا و التکوین و ھو المعنی الذی یعبر عنہ بالفعل و الخلق و التخلیق و الایجاد و الاِحداث و الاختراع و نحو ذلک و یفسّر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود صفۃ اللّٰہ تعالی لاطباق العقل و النقل علی انہ خالق للعالم مکوّن لہ و امتناع اطلاق الاسم المشتق علی الشیء من غیر ان یکون مأخذ الاشتقاق وصفًا لہ قائما بہ ازلیۃ بوجوہ

اور ہم کلام کے نفس حافظ کے ساتھ قائم ہونے کو اس کے سوا نہیں سمجھتے کہ وہ حروف کی صورتوں کا خزانہ کی طرح جمع ہونا اور حافظ کے خیال میں منقش ہونا ہے اس طرح کہ جب وہ ان کی طرف توجہ کرے تو کلام الفاظِ متخیلہ سے اور نقوشِ مترتبہ سے مرکب ہوگی اور جب تلفظ کرے گا تو وکلام سنی جائے گی۔ ’’اور تکوین،، اور یہ وہ معنی ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اور اختراع وغیرہ جیسے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اس کی تفسیر ’’معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ،، کی جاتی ہے۔ ’’اللہ تعالیٰ کی صفت ہے،، کیونکہ عقل ونقل کا اس پر انطباق ہے کہ وہ جہان کا خالق ہے اس کی تکوین کرنے والا ہے، اور اسمِ مشتق کا اطلاق شے پر ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ اشتقاق کا ماخذ اس کا ایسا وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو ’’یہ صفت تکوین ازلی ہے،، کئی وجوہ سے

کہ جو لفظ اللہ کے ساتھ قائم ہے، اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی اللہ تعالیٰ کی کلام سنے گا، تو وہ بغیر ترتیب اجزاء کے سنے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ آلہ کا محتاج نہیں ہے، ھذا حاصل کلامہ یعنی یہ ساری تقریر ان بعض محققین کی کلام کا حاصل ہے۔ یہاں تک خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ میں کلامِ لفظی بھی ہے، اور جو لفظ اللہ کے ساتھ قائم ہیں اور اللہ تعالیٰ جو تلفظ کرتا ہے، اس میں نہ صوت ہوتی ہے، نہ حروف ہوتے ہیں، اور وہ کلامِ لفظی اکٹھی آتی ہے۔

اب شارح بعض محققین کا قولہ : و ھو جید لمن یتعقل الخ : سے معمولی سا ردّ کرتا ہے کہ یہ تقریر تو اچھی ہے، کیونکہ اس تقریر سے سارے اشکال اُٹھ جاتے ہیں، لیکن اس میں ایک کمزوری ہے، وہ یہ کہ تم کہتے ہو: اللہ کے ساتھ لفظ قائم ہے، لیکن اس میں ترتیب نہیں ہے، یعنی الفاظ ہوں اور ہوں بھی غیر مترتب، تو اس طرح تب ہوسکتا ہے کہ یہ بات متصور ہوسکے کہ نفس کے ساتھ لفظ ہوں، لیکن وہ الفاظ حروفِ منطوقہ سے بھی مرکب نہ ہوں، اور نہ حروفِ مخیّلہ سے مرکب ہوں، نہ اشکالِ مرتبہ دالّہ سے، اگر یہ بات متصور ہوسکے، تب تو یہ درست ہوگا کہ اللہ تلفظ کرتا ہے اور اس کے ساتھ لفظ قائم

ہیں جو مترتب نہیں ہیں، لیکن ہم تو اس طرح تصور نہیں کر سکتے۔

قبلہ استاد صاحب مدظلہٗ نے بتایا کہ شارح کا رد کمزور ہے، اور قاضی عضد الملۃ والدین کا مذہب صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر ہماری عقل میں یہ بات نہ آئے تو کوئی حرج نہیں، خرقِ عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ اس طرح کر سکتا ہے کہ تلفظ کرے لیکن حروف نہ ہوں اور نہ صوت ہو۔

و نحن لانتعقل من قیام الکلام الخ: شارح نے ماسبق میں کہا کہ ہم نفس کے ساتھ قائم لفظ سے یہ نہیں سمجھتے کہ وہ غیر مؤلف ہے، اب بتاتا ہے کہ پھر ہم کیا سمجھتے ہیں، (اللہ تعالیٰ میں کلامِ لفظی کی نظیر حافظ کے نفس کے ساتھ جو الفاظ تھے ان کے ساتھ دی تھی، تو اب شارح اس نظیر کو لے کر کلام کرتا ہے) تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جو کلام و الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں، وہ حروف کی صورتیں ہیں (اور یہ بات ہم اللہ میں نہیں سمجھ سکتے کہ وہاں حروف ہوں، کیونکہ قاضی تو کہہ رہا ہے کہ الفاظ غیر مترتب الاجزاء ہیں، اور یہ تو تب ہی ہو سکتا ہے کہ حروف نہ ہوں) جو مخزونہ ہیں، اور حافظ کے خیال میں وہ صورتیں منقش ہیں، اس لحاظ سے کہ جب ان الفاظ کی طرف توجہ دیتا ہے، تو وہ کلام بن جاتے ہیں، جو الفاظِ متخیلہ سے مؤلف ہے یعنی جب ان الفاظ کی طرف ذہن میں توجہ دیتا ہے تو وہاں کلام مؤلف بن جاتی ہے جو الفاظ متخیلہ سے مرکب ہوتی ہے اور اگر حافظ ان الفاظ کو جو اس کے ساتھ قائم ہیں، لکھنا چاہے تو وہ الفاظ نقوشِ مترتبہ بن جاتے ہیں، اور جب ان الفاظ کو زبان پر لانا چاہے تو وہ مسموع بن جاتے ہیں، ہم اس طرح تصور کرتے ہیں، نہ کہ اس طرح جیسے تم نے ذکر کیا ہے۔

قولہ: و ہو المعنی الذی یعبر عنہ الخ: ماتن نے آٹھویں صفت تکوین ذکر کی، اب شارح ایک تو بتاتا ہے کہ تکوین کے بہت سے نام ہیں اور دوسرے تکوین کی تعریف کرے گا۔ تو پہلے کہتا ہے کہ تکوین کو فعل، خلق، تخلیق اور احیاء وغیرہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی خلق، تخلیق وغیرہ یہ سب تکوین کے نام ہیں، اور اب تعریف کر دی کہ تکوین یہ ہے کہ پہلے چیز معدوم ہو، پھر اس کو موجود کرنا۔

قولہ: لاطباق العقل الخ، ماتن نے کہا تھا کہ تکوین اللہ کی صفت ہے، تو صفت ہونے پر دلیل دے دی، کہ عقل و نقل کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ اللہ تعالیٰ عالَم کا خالق اور اس کا مکوِن ہے (خالق اس لیے کہا کہ خلق، تکوین ہی ہے) اور یہ قانون ہے کہ مشتق کا حمل ہو تو مبدءِ اشتقاق شے کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اگر مبدءِ اشتقاق قائم نہ ہو تو مشتق کا حمل ممتنع ہوتا ہے، لہٰذا جب وہ خالق و مکوِن ہے، تو خلق و تکوین اُس کے ساتھ قائم ہوں گے اور وصف ہوں گے۔

قولہ: بوجوہ الاول، تکوین کے صفۃ اللہ ہونے میں اختلاف تھا، نزاع ازلی ہونے میں تھا، اس لیے ماتن نے کہا کہ تکوین صفتِ ازلیہ ہے، اور اس کے ازلی ہونے پر شارح چند دلیلیں ذکر کرے گا، پہلی دلیل یہ ہے کہ ابھی ابھی گزرا ہے کہ تکوین اللہ کی صفت ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہے، اب اگر تکوین حادث ہو، اور اللہ کے ساتھ قائم ہو، تو لازم آئے گا کہ اللہ محلِ حوادث بن جائے۔

الاول انہ یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالی لما مرّ، الثانی انہ وَصَف ذاتہ فی کلامہ الازلی بانہ الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقًا لزم الکذب او العدول الی المجاز ای الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقۃ علی انہ لو جاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق لجاز اطلاق کل ما یقدر ہو علیہ من الاعراض علیہ

پہلی یہ کہ حادثات کا ذاتِ الٰہی کے ساتھ قیام ممتنع ہے، دلیل وہ جو گزر گئی۔ دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا وصف اپنے کلام ازلی میں بیان کیا کہ وہ خالق ہے، تو اگر ازل میں خالق نہ ہوتا جھوٹ لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا۔ یعنی پیدا کرنے زمانہ مستقبل میں یا مخلوق پر قدرت رکھنے والا بغیر اس کے کہ حقیقت کا اطلاق متعذر نہیں باوجودیکہ اگر خالق کا اطلاق پیدا کرنے پر قادر ہونے کے معنی میں ہو تو یقیناً سب اعراض کا اطلاق جن پر وہ قدرت رکھتا ہے اس پر جائز ہوگا۔

قولہ: الثانی انہ وصف الخ: سے شارح دوسری دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کلامِ ازلی میں اپنی ذات کی تعریف فرمائی کہ وہ خالق ہے، اب اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو، تو یا کذب لازم آئے گا، یا عدول الی المجاز (جس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ازل میں جو اپنے کو خالق کہا ہے تو مطلب یہ ہے کہ میں مستقبل میں خالق بنوں گا (تو خلق ازلی نہ ہوئی) اور یہ مجاز ہے، کیونکہ یہ قانون ہے کہ مبدءِ اشتقاق نے مستقبل میں قائم ہونا ہے، اور پہلے سے مشتق کا حمل کیا جائے تو یہ مجاز ہوتا ہے، اور دوسری صورت مجاز کی یہ ہو سکتی ہے کہ خالق کا معنی ہو: قادر علی الخلق (تو قدرت صفتِ ازلی ہوئی، نہ کہ خلق و تکوین) تو یہ کہتا ہے کہ کذب تو محال ہے، لہٰذا یہ نہیں بن سکتا، اور مجاز لینا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب حقیقت متعذر ہو، اور یہاں حقیقت متعذر نہیں ہے، تو عدول الی المجاز کی کیا ضرورت ہے۔

قولہ: علی انہ لو الخ: سے او القادر علی الخلق کا دوسرا رد کرتا ہے، کہ تم نے خالق کا معنی کیا ہے ”قادر علی الخلق“، یعنی چونکہ قدرت علی الخلق تھی، اس لیے خالق ہے، تو پھر چاہیے کہ جن جن چیزوں پر اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے، اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ بھی متصف ہو (جیسا کہ خلق پر قادر ہے، اور اس کے ساتھ متصف ہے) سواد کے ساتھ بھی متصف ہو، اور بیاض کے ساتھ بھی۔ تو پھر مان لو کہ وہ ازل میں خالق تھا، اور تکوین اس کی ازلی صفت ہے۔

نوٹ: یہاں سے دیوبندیوں کے ایک استدلال کا جواب بھی آ گیا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کذب بول سکتا ہے، کیونکہ ان اللہ علی کل شیء قدیر، لہٰذا اللہ کذب پر قادر ہے، تو کاذب ہوگا، ان کا رد آ گیا کہ چلو ہم تمہاری بات کچھ دیر کے لیے بفرضِ محال مان لیتے ہیں، کہ اللہ کذب پر قادر ہے، لیکن کاذب ہونا کیسے لازم آتا ہے، کیونکہ قدرت علی الشیء سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ اس کے ساتھ متصف بھی ہو، اگر یہی بات ہے تو اللہ سواد و بیاض پر قادر ہے، لہٰذا اللہ کو اسود و ابیض بھی کہنا چاہیے۔

الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل و هو محال و يلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد و اما بدونه فيستغني الحادث عن المحدِث و الاحداث و فيه تعطيل الصانع، الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهزيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسمٍ خالقًا و مكونًا لنفسه و لا خفاء في استحالته

تیسرا یہ کہ اگر وہ حادث ہوتو یا تو دوسری تکوین کے ساتھ ہوگا، تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا، اور وہ محال ہے، اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آتا ہے، باوجودیکہ اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور یا اس کے بغیر ہوگا تو حادث محدث اور احداث سے مستغنی ہوگا، اور اس میں صانع کا معطل ہونا ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہے اس حدث کی وجہ سے جو یا تو اس کی ذات میں ہے تو وہ حوادث کا محل بن جائے گا، یا اس کی ذات کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ اس طرف ابو ہزیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اس طرح ہر جسم خالق ہوگا اور اپنے ہی لئے مکون ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔

قولہ: الثالث انه لو كان الخ: سے تکوین کے ازلی ہونے پر تیسری دلیل ذکر کرتا ہے کہ اگر تکوین حادث ہوتو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کسی اور تکوین کے ساتھ حادث ہے یا نہیں؟ اگر کہو کہ وہ تکوین کسی اور تکوین کی وجہ سے حادث ہوگی (کیونکہ تکوین جب حادث ومخلوق ہوئی تو ہر شے تکوین سے موجود ہوتی ہے اور مخلوق ہوتی ہے، تو وہ تکوین جو حادث ہے اس کے لیے دوسری تکوین ہوگی، جس کی وجہ سے پہلی تکوین ہوگی) تو دوسری تکوین بھی حادث ہوگی، اس کے لیے بھی ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی، تو تسلسل لازم آ جائے گا، اور یہ محال ہے۔ تکوین کو حادث ماننے سے ایک تو محال لازم آ گیا، اور دوسری خرابی یہ ہے کہ لازم آئے گا کہ عالم کی تکوین (تخلیق) غیر متناہی تکوینات پر موقوف ہو، اور غیر متناہی تکوینات باطل ہیں، لہٰذا عالم کی تکوین بھی باطل ہوگی، حالانکہ عالم تو مشاہد ہے، اور اگر وہ تکوین کسی اور تکوین کی وجہ سے حادث نہیں، تو خود بخود حادث ہوگی (کیونکہ شے موجود ہوتی ہے تکوین سے، تو تکوین جب تکوین کی وجہ سے حادث نہ ہوگی، کیونکہ وجود بالفعل اگر آتا ہے، تو تکوین سے ہی آتا ہے) تو لازم آئے گا کہ عالم میں ایک ایسا حادث ہو جس کا نہ محدث ہو اور نہ اس کے لیے احداث تو یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ حادث ہو لیکن محدِث نہ ہو؟ اور دوسری خرابی یہ کہ تعطیلِ صانع لازم آئے گا، کیونکہ جب تکوین خود بخود حادث ہے، تو سارا عالم بھی خود بخود حادث ہو سکتا ہے، اب صانع کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔

الرابع انه لو حدث لحدث الخ: سے چوتھی دلیل دیتا ہے کہ تکوین صفتِ ازلی ہے، کیونکہ اگر تکوین ازلی نہ ہوئی

و مبني هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم و القدرة، و المحققون من المتكلمين على انه من الاضافات و الاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى و تقدس قبل كل شيء و معه و بعده و مذكورًا بالسنتنا و معبودًا و مميتًا و محييًا و نحو ذلك و الحاصل في الازل هو مبدء التخليق و الترزيق و الاماتة و الاحياء و غير ذلك و لا دليل على كونه صفةً اخرى سوى القدرة و الارادة فان القدرة و ان كانت نسبتها الى الوجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين

اور دلیلوں کا مبنیٰ اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے جیسے علم وقدرت۔ اور متکلمین میں سے محقق حضرات اس بات پر ہیں کہ یہ تکوین اضافات اور اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شے سے پہلے ہونا اور ہر شے کے ساتھ اور اس کے بعد ہونا اور زبانوں پر مذکور ہونا، پوجا جانے والا، مارنے والا، زندہ کرنے والا، وغیرہ ہونا۔ اور ازل میں جو حاصل تھی وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدء ہے، اور اس قدرت وارادہ کے سوا کوئی اور صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، کہ بے شک اگر قدرت کی نسبت وجودِ مکون اور اس کے عدم کی طرف برابر ہو لیکن ارادہ کو ملانے کے ساتھ دو جانبوں میں سے ایک جانب مخصوص ہو جائے گی۔

تو حادث ہوگی، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اس تکوین کا محل کون ہے، اللہ تعالیٰ یا اس کا غیر؟ اگر کہو اللہ تعالیٰ اس کا محل ہے، تو لازم آئے گا کہ اللہ محلِ حوادث بنے، اور اگر تکوین حادث کا محل غیر ہو، جیسا کہ ابو ہزیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین (تخلیق) خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے، تو جس کے ساتھ تکوین قائم ہو وہ مکوِن وخالق ہوتا ہے، اب لازم آئے گا کہ جسم خالق ہو جائے اور یہ باطل ہے (خواہ خالق لنفسہٖ ہو یا لغیرہٖ ہو)۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جسم خالق لنفسہٖ ہو، کیونکہ خود اس جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے، تو خود اپنے لیے مکوِن ہوگا (ہاں! اگر اس جسم کی تکوین اور جسم کے ساتھ قائم ہوتی تو پھر خالق ہونا تو لازم آتا، لیکن خالق لنفسہٖ ہونا لازم نہ آئے گا، باقی یہ دونوں خرابیاں ابو ہزیل کے مذہب کو لے کر بیان کی ہیں اور یہ محال ہے۔

قولہ: و مبني هذه الادلة على ان التكوين الخ: ماتن کا مذہب یہ ہے کہ باقی صفات کی طرح تکوین بھی اللہ کی صفتِ حقیقی ہے اور ازلی ہے، لیکن شارح کا یہ مختار نہیں ہے، اس لیے شارح اس کا ردّ کرتا ہے کہ تکوین کے ازلی ہونے پر جتنی دلیلیں دی گئی ہیں، وہ سب اس پر مبنی ہیں کہ تکوین صفتِ حقیقی ہو، اور یہ دلیلیں اس شخص کے نزدیک تو صحیح ہوں گی جو تکوین کو صفتِ حقیقی مانتا ہے، لیکن جو تکوین کو صفتِ حقیقی نہیں مانتا، اس کے نزدیک یہ دلیلیں صحیح نہ ہوں گی، لہٰذا پہلے یہ ثابت کرنا

و لمّا استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات و هو محال اشار الى الجواب بقوله و هو ای التكوين تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه لا فی الازل بل لوقت وجوده علی حسب علمه و ارادته فالتكوين باقٍ ازلًا و ابدًا و المكوَّن حادث بحدوث المتعلق كما فی العلم و القدرة و غيرهما من الصفات القديمة التی لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة، و هذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق

اور جب حدوث تکوین کے قائل حضرات نے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ کا مکوِن ہونا مکوَّن کے بغیر متصور ہی نہیں جیسے ضرب بغیر مضروب متصور نہیں ہوتی۔ تو اگر وہ قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے، مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول: ''اور وہ،، یعنی تکوین ''عالم کے لئے اور عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کے لئے تکوین ہے،، ازل میں نہیں بلکہ ''اس کے وجود کے وقت میں،، اس کے علم اور ارادہ کے مطابق تو تکوین ہمیشہ سے ہمیشہ تک باقی ہے، اور مکوَّن متعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے حادث ہے، جیسا کہ علم، قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ سے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے، اور یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے: کہ عالم کا وجود اگر متعلق نہ ہو

چاہیے کہ تکوین صفتِ حقیقی ہے، جیسے کہ علم وقدرت صفتِ حقیقی ہیں، لیکن متکلمین میں سے بعض محققین یعنی اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین صفتِ حقیقی نہیں بلکہ صفتِ اعتباری واضافی ہے، اب وہ دلائل گزشتہ تامّ نہ ہوں گے، کیونکہ اعتباری شے کے لیے تکوین کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی اس کے لیے محل کی ضرورت ہے، جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شے سے پہلے ہونا، بعد میں ہونا، ساتھ ہونا، یا مذکور ہونا السنہ (زبانوں) پر، یا یہ کہ وہ ہمارا معبود ہے، محیی ہے، ممیت ہے، تو یہ اِحیاء و اِماتت سب صفاتِ اضافیہ واعتباریہ ہیں۔

قولہ: و الحاصل فی الازل الخ: پھر اعتراض ہوا کہ جب تکوین (جس کے نام مختلف ہیں، تخلیق وترزیق واِحیاء وغیرہ) اضافی واعتباری شے ہے، تو اعتباریات کا کوئی نہ کوئی منشا ومبدء ہوتا ہے، ان کو منشا کون ہے؟ تو کہتا ہے کہ ان کا منشا مبدءِ تخلیق ومبدءِ ترزیق وغیرہ ہے، جو صفتِ حقیقی ازلی ہے۔ پھر سوال ہوا کہ جب وہ منشا صفتِ حقیقی ازلی ہے تو پھر بھی آٹھویں صفت نکل آئی، تو جواب دیا کہ وہ منشا ان صفاتِ سبع سے ہی ہے اور وہ قدرت وارادہ ہے، کیونکہ قدرت کی نسبت مکون کے جود وعدم کی طرف برابر ہے، اور ارادہ سے ایک جانب کو تخصیص آئے گی اور پھر وہ شے موجود ہو جائے گی،

تو جب شے موجود بالفعل ارادہ سے ہو سکتی ہے تو تکوین کی کیا ضرورت ہے؟ کیونکہ تم تکوین اس لیے آٹھویں صفت مانتے ہو، تاکہ شے موجود بالفعل ہو جائے اور یہ کام تو قدرت سے بھی چل سکتا ہے، کہ پہلے شے کی قدرت ہوگی پھر ارادہ سے ایک جانب کو ترجیح ملے گی، تو یہ اخراج المعدوم من العدم الی الوجود والا کام ارادہ وقدرت سے بھی چل سکتا ہے۔

قولہ لما استدل القائلون الخ: آگے ماتن نے جو عبارت چلائی ہے اس کی غرض بتا دی کہ وہ عبارت اصل میں اشاعرہ کے ایک استدلال کے جواب میں چلائی گئی ہے۔ اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر یہ استدلال کیا تھا کہ تکوین بغیر مکوَّن کے نہیں ہو سکتی، جیسے ضرب بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتی، اور تکوین کو تم قدیم مانتے ہو، تو لازم آئے گا کہ مکون یعنی عالم بھی قدیم ہو جائے (کیونکہ تکوین مکون کے بغیر جو نہیں ہو سکتی) یا یہ لازم آئے گا کہ چونکہ مکون حادث ہے، لہٰذا تکوین بھی حادث ہوگی۔

و هو تكوينه للعالم و لكل جزء الخ: سے ماتن نے اس کا جواب دیا کہ مکوَّن کا قدم لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم اور اس کی ہر ہر جز کا مکوِن ہے، اس کے اپنے وقت میں، یعنی صفتِ تکوین تو ازلی وقدیم ہے، لیکن جو عالم کی تکوین (بنانا) ہے، اللہ کے علم اور ارادہ میں، جو اس کا وقت ہے، اس وقت کے مطابق اس نے ہونا ہے، اور اس عالم کی تکوین اسی ازلی تکوین سے ہوگی، تو صفتِ تکوین خود تو ازلی ہے، لیکن اس کا تعلق عالم کی تکوین کے ساتھ مستقبل میں ہوگا، جو اس کا وقت مقرر ہے، اللہ کے علم وارادہ میں، تو تکوین کا تعلق حادث ہے، اور متعلق یعنی عالم حادث ہوگا، لیکن تکوین اپنی جگہ پر حادث ہوگی (ان کے استدلال کا جواب آ گیا، انھوں نے استدلال میں کہا تھا کہ تکوین کا تعلق عالم سے ہے، لہٰذا عالم قدیم ہے، تو جواب دیا کہ بے شک تعلق ہے، لیکن تکوین کا تعلق عالم سے قدیم نہیں ہے، کہ اعتراض ہو، بلکہ اس کا تعلق حادث ہے) جیسے علم وقدرت کو تم بھی قدیم مانتے ہو، اور قدرت کے تعلقات کو تم بھی حادث مانتے ہو، اور اللہ کے علم تفصیلی کے تعلقات بھی حادث ہیں، لیکن علم وقدرت کے قدم سے مقدورات ومعلومات کا قدم لازم نہیں آتا، بلکہ یہی کہنا ہوگا کہ یہ دونوں صفتیں تو قدیم ہیں، لیکن ان کے تعلقات حادث ہیں، پھر متعلقات بھی حادث ہوں گے۔

و هذا تحقیق مایقال الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ماتن کا یہ جواب صاحبِ عمدہ کے جواب کا خلاصہ ہے، اور صاحبِ عمدہ کا جواب تفصیلی تھا، اب وہی صاحبِ عمدہ کا جواب تفصیلی ذکر کرتا ہے، کہ اُس نے کہا تھا کہ تکوین تو قدیم ہے لیکن عالم حادث ہے، کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ عالَم کے وجود کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے اور اس کی صفات سے ہے یا نہیں، اگر کہو کہ تعلق نہیں ہے تو تعطیلِ صانع لازم آئے گی، کہ صانع بیکار ہو جائے، دوسرے لازم آئے گا کہ حوادِث موجد سے مستغنی ہو جائیں، اور یہ دونوں محال ہیں، تو پھر وجودِ عالم کا اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات سے تعلق ہوگا، اب تعلق کی دو صورتیں ہیں: یا تو وجود کا تعلق ازل میں ہوگا، یا بعد میں، اگر ازل میں، تو عالم قدیم ہو جائے گا، اور یہ بھی باطل ہے، چنانچہ متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کا تعلق اللہ کی ذات اور اس کی صفات سے ہے، اور تعلق ازلی نہیں ہے، حادث ہے، تو معلوم

بذات الله تعالی او صفةٍ من صفاته لزم تعطيل الصانع و استغناء الحوادث عن المُوجِد و هو محال، و ان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم و هو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به، و ما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لايتعلق وجوده بالغير و الحادث ما يتعلق به، ففيه نظر لان هذا معنى القديم و الحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة و اما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم و القديم بخلافه و مجرد تعلق وجوده بالغيره لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا

اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ، تو صانع کا معطّل ہونا اور حوادث کا موجد سے بے نیاز و بے پرواہ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اگر متعلق ہو تو یا یہ اس کے قدم کو مستلزم ہوگا جس کے ساتھ اس کا وجود متعلق ہے تو لازم آئے گا کہ عالم قدیم ہو اور یہ باطل ہے یا وہ متعلق نہیں ہوگا، تو پھر چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس کے ساتھ مکون جو اس کے ساتھ متعلق ہے حادث ہو۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ مکون کے وجود کا تعلق تکوین کے ساتھ ہونے کا قول مکون کے حادث ہونے کا قول ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر کے ساتھ متعلق ہو اور حادث وہ ہے جو غیر سے متعلق ہو، تو اس میں اعتراض ہے، کیوں کہ قدیم اور حادث بالذات کا یہ معنی اس تعریف کے مطابق ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور البتہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہے یعنی جو مسبوق بالعدم ہے اور قدیم وہ جو اس کے خلاف ہو اور اس کا خالی غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حدوث کو لازم نہیں ہے کیوں کہ جائز ہے کہ وہ غیر کا محتاج ہو اس سے صادر ہو اس دوام سے ہمیشہ ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں اس میں جس کے ممکنات میں سے قدیم ہونے کا انہوں نے دعوی کیا جیسے ہیولی مثلا

ہوا کہ عالم حادث ہے، اور اللہ کی ذات اور اس کی صفتِ تکوین قدیم ہیں (کیونکہ اسی تکوین سے عالم نے موجود ہونا ہے) اور عالم کا تعلق تکوین سے ہے، لیکن عالم قدیم نہیں ہے۔

و ما يقال من ان القول الخ: اشاعرہ کے مذکورہ استدلال کا کسی اور آدمی نے جواب دیا تھا، شارح اس کو

ردّ کرے گا، تو اس نے جواب یہ دیا تھا کہ عالم کا قدم لازم نہیں آتا، کیونکہ تم نے خود استدلال میں تسلیم کیا ہے کہ عالم کا تکوین سے تعلق ہے (انه لايتصور بدون المكون) اور جس چیز کا کسی سے تعلق ہو وہ حادث ہوتی ہے، تو تم نے خود عالم کو حادث تسلیم کیا، اور پھر قدم کے ساتھ کیسے اعتراض کر سکتے ہو، کیونکہ حادث وہ ہوتا ہے جس کا غیر کے ساتھ تعلق ہو، اور قدیم وہ ہے جس کا غیر کے ساتھ تعلق نہ ہو، تو اس کا شارح ''قوله:و فيه نظر لان هذا الخ'' سے ردّ کرتا ہے کہ تم نے جو کہا: حادث وہ ہے کہ جس کا غیر سے تعلق ہو، اور قدیم وہ ہے جس کا غیر سے تعلق نہ ہو، تو یہ مذہب فلاسفہ کا ہے، وہ کہتے ہیں: ایک قدیم بالذات ہے، اور دوسرا حادث بالذات ہے، حادث وہ ہے جس کا غیر سے تعلق ہو، اور قدیم بالذات اس کا غیر ہے، البتہ متکلمین، تو ان کے نزدیک حادث وقدیم کی تعریف یہ نہیں ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، تو تم نے فلاسفہ کے مذہب کو لے کر جواب دیا، حالانکہ جواب متکلمین کے مذہب پر دینا تھا، اور متکلمین کے مذہب کو لے کر جواب دیا جائے تو تمہارا جواب نہیں بنتا، کیونکہ تم نے کہا ہے کہ عالم کا چونکہ تکوین سے تعلق ہے، لہٰذا حادث ہے، تو صرف تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ عالم مسبوق بالعدم بھی ہو جائے، ہوسکتا ہے کہ عالم کا صدور اللہ تعالیٰ سے اضطراراً ہو جائے، تو اب عالم کا تعلق ہے، لیکن مسبوق بالعدم کب ہے؟ (کیونکہ جو چیز اللہ سے اضطراراً صادر ہو، وہ ازلی ہوتی ہے) جیسے فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہیولیٰ وصورت کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے تعلق ہے، لیکن یہ قدیم ہیں، مسبوق بالعدم نہیں ہیں، اور تمہارا جواب تب بن سکتا ہے، جب یہ ثابت کرو کہ عالم مسبوق بالعدم ہو اور حادث ہو، اور یہ مجرد تعلق سے ثابت نہیں ہوتا۔

نوٹ: یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ فلاسفہ جو قدیم وحادث کی تقسیم کرتے ہیں، قدیم بالذات وبالزمان وحادث بالذات وبالزمان کی طرف، تو ان کی آپس میں کیا کیا نسبتیں ہیں، تو قدیم بالذات وقدیم بالزمان میں عام خاص کی نسبت ہے، کہ قدیم بالذات خاص ہے اور قدیم بالزمان عام ہے، فلاسفہ کے نزدیک صرف اللہ تعالیٰ قدیم بالذات ہے، تو جو قدیم بالذات ہے، وہ قدیم بالزمان ضرور ہے، لیکن عکس نہیں، مثلاً: اللہ قدیم بالذات ہے اور قدیم بالزمان ہے (قدیم بالزمان وہ ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو) اور عکس نہیں ہوگا، مثلاً: ہیولیٰ وصورت قدیم بالزمان ہیں، لیکن قدیم بالذات نہیں ہیں، کیونکہ ان کا تعلق ذاتِ باری سے ہے، اور حادث بالذات وبالزمان میں عموم خصوص بالعکس ہوگا، کہ حادث بالزمان خاص اور حادث بالذات عام ہے، ہر حادث بالزمان حادث بالذات ہوگا، لیکن عکس نہیں، مثلاً: ہم حادث بالزمان ہیں، اور حادث بالذات بھی ہیں، اور ہیولیٰ وصورت حادث بالذات ہیں، لیکن حادث بالزمان نہیں ہیں، کیونکہ یہ قدیم بالزمان ہیں۔

قوله: نعم اذا اثبتنا صدور العالم الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہاں! ایک صورت میں ''و مایقال'' والا جواب بن سکتا ہے، جب یہ ثابت کیا جائے کہ عالم کا صدور اللہ تعالیٰ سے اختیاراً ہے، کیونکہ جو چیز اختیاراً صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے، تو اب عالم حادث مسبوق بالعدم ہوگا، لیکن اختیار پر دلیل ایسی دینی پڑے گی، جو حدوث پر موقوف نہ ہو، کیونکہ اختیار

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لایتوقف علی حدوث العالم کان القول بتعلق وجوده بتکوین الله تعالی قولا بحدوثه و من ههنا یقال ان التنصیص علی کل جزء من اجزاء العالم اشارة الی الرد علی من زعم قدم بعض الاجزاء کالهیولی و الا فهم انما یقولون بقدمها بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لا بمعنی عدم تکوینه بالغیر و الحاصل انا لانسلم انه لایتصور التکوین بدون وجود المکوّن و ان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافیة لایتصور بدون المضافین اعنی الضارب و المضروب و التکوین صفة حقیقیة هی مبدء الاضافة التی هی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود لا عینها حتی لو کانت عینها علی ما وقع فی عبارة المشائخ لکان

ہاں جب ہم نے عالم کا صانع سے اختیار کے ساتھ صادر ہونا ثابت کر دیا نہ کہ ایجاب کے ساتھ، اس دلیل سے جو عالم کے حادث ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ ہونے کا قول اس کے حادث ہونے کا قول ہوگا۔ اور یہاں سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ عالم کے اجزاء میں ہر جزء پر نص بیان کرنا اشارہ ہے اس پر رد کی طرف جو بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا گمان کرتا ہے، جیسے ہیولیٰ۔ ورنہ سمجھا جائے گا کہ جس کے قدیم ہونے کا قول کرتے ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں ہے، اپنے غیر کے ساتھ مکون نہ ہونے کے معنی میں نہیں، حاصل یہ ہوا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین مکون کے وجود کے بغیر متصور نہیں ہے، اور بے شک اس تکوین کا حال اس (مکون) کے ساتھ ضرب کے مضروب کے ساتھ حال کی طرح ہے کہ بے شک ضرب صفتِ اضافی ہے جو دو مضافوں کے بغیر متصور نہیں ہوتی میری مراد ضارب اور مضروب ہے، اور تکوین صفتِ حقیقی ہے یہ اضافت کا مبدء ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے اس کا عین نہیں حتی کہ اگر اس کا عین ہو جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے تو یقیناً ہوگا

سے ہم نے عالم کا حدوث ثابت کرنا ہے، اور اگر اختیار کی دلیل حدوث پر موقوف ہو تو دَور لازم آئے گا، مثلاً: یوں کہا جائے کہ بالفرض مان لو کہ صانع مختار ہے، اگر مختار نہ مانو تو مضطر ہو جائے گا، اور عالم قدیم ہو جائے گا، حالانکہ عالم تو حادث ہے، تو اختیار کی دلیل حدوث پر موقوف ہوگئی۔

و من ههنا یقال الخ: سے اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ یہاں حادث سے مراد یہی ہے کہ جو مسبوق بالعدم

ہو (یعنی جس کے وجود کی ابتدا ہو)، تائید اس طرح کہ ماتن نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کے لیے مکوِن ہے، اور اس کی ہر ہر جز کے لیے مکوِن ہے، تو لکل جزء من اجزائه کیوں کہا؟ جبکہ دلیل میں صرف ''عالم'' کا لفظ تھا، دراصل ماتن نے اجزاءِ عالم کو اس لیے ذکر کیا کہ فلاسفہ کا رڈ کرنا تھا، وہ کہتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزاء مثلاً: ہیولیٰ وصورت قدیم ہیں، تو ماتن نے رڈ کر دیا کہ عالم کی ہر چیز حادث ہے، اور فلاسفہ کا رڈ تب ہی بنتا ہے کہ حادث کا معنی مسبوق بالعدم ہو، کیونکہ اگر حادث کا معنی یہ ہو کہ جس کا غیر سے تعلق ہو، تو اب فلاسفہ کا رڈ نہیں بن سکتا، کیونکہ ہیولیٰ وصورت کا تعلق تو وہ بھی مانتے ہیں، ہاں وہ ان کو مسبوق بالعدم نہیں مانتے۔

و الحاصل انا لانسلم الخ: سے ماتن کے جواب کا خلاصہ ذکر کرتا ہے، کہ تم نے کہا کہ تکوین بغیر مکوِن کے متصور نہیں ہو سکتی، جیسے ضرب بغیر مضروب کے متصور نہیں ہو سکتی، تو تمہارا تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا غلط ہے، کیونکہ ضرب معنی اضافی ہے جو ضارب و مضروب کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا، بخلاف تکوین کے، کہ وہ تو صفتِ حقیقی ہے، وہ اضافت نہیں بلکہ مبدءِ اضافت ہے، وہ بغیر مکوِن کے متصور ہو سکتی ہے، تو تکوین جو ازل میں اور عالم نہ ہو تو کوئی خرابی نہیں ہے، ہاں! اگر ہم تکوین کو معنیٰ اضافی کہیں، تو اب تکوین کا بغیر مکوِن کے پایا جانا محال ہے، اور اس کا انکار مکابرہ ہوگا۔

قوله: علی ما وقع فی عبارات المشائخ الخ: سے مستدل کی منشاءِ غلطی بتاتا ہے، کہ انھوں نے مشائخ کی ظاہری عبارت اخراج المعدوم الخ: سے سمجھا کہ اخراج اضافت ہے، لہٰذا یہ تکوین بغیر مکوِن کے متصور نہیں ہو سکتی، حالانکہ ان کی اخراج سے مراد خود اضافت نہیں، بلکہ مبدءِ اضافت ہے، اگر ان کی مراد خود اضافت ہو، تو اب انکار مکابرہ ہے۔

قوله: فلایندفع بما یقال من ان الخ: اس سے قبل شارح نے ماتن کے جواب کا خلاصہ بیان کیا تھا، کہ تم نے تکوین کو ضرب پر قیاس کیا، حالانکہ ضرب اضافت ہے، یہ بغیر مضافین کے متصور نہیں ہو سکتی، بخلاف تکوین کے، کہ یہ اضافت نہیں مبدءِ اضافت ہے، لہٰذا یہ مکوِن کے بغیر پائی جا سکتی ہے، ہاں! اگر ہم تکوین کو اضافت کہیں اور پھر یہ بات کہیں کہ تکوین مکون کے بغیر متصور ہو سکتی ہے، تو یہ مکابرہ ہوگا، بداہت سے انکار ہوگا، پھر منشاءِ غلطی بھی بتائی کہ تمہیں مشائخ کی ظاہری کلام سے مغالطہ لگا ہے، حالانکہ ان کی اضافت سے مراد مبدءِ اضافت ہے۔ صاحبِ عمدہ نے اشاعرہ کے استدلال کا دوسری دفعہ جواب دیا تھا کہ اگر مشائخ کی مراد کو ظاہر پر محمول کیا جائے، اور تکوین کی اضافت مان لی جائے، تب بھی تکوین مکون کے بغیر پائی جا سکتی ہے اور ضرب کی طرح نہیں ہے، کیونکہ ضرب عرض ہے، اور عرض دو زمانے باقی نہیں رہ سکتا، تو اب اگر ضرب پہلے تو مضروب کے وقت ضرب معدوم ہوگی، اور لازم آئے گا کہ مضروب ہو اور ضرب نہ ہو، حالانکہ یہ باطل ہے، بخلاف تکوین کے، کہ یہ ذاتِ باری کا فعل ہے (فعل اس لیے کہا کہ اضافت کی صورت میں تکوین صفتِ فعل ہوگی) اور ازلی ہے، واجب الدوام ہے، لہٰذا یہ مکون اور مفعول کے آنے تک باقی رہے گا، تو یہ مکون سے پہلے ہوئی اور ضرب کی طرح نہ ہوئی، چنانچہ استدلال کا جواب آ گیا۔

القول بتحققه بدون المكون مكابرةً و انكارًا للضروری فلا یندفع بما یقال من ان الضرب عرض مستحیل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول و وصول الالم الیه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباری تعالی فانه ازلی واجب الدوام یبقی الی وقت وجود المفعول

اس کے بغیر مکون کے متحقق ہونے کا قول تکبر ہوگا اور ضروری کا انکار ہوگا اس کا رد نہ ہوگا جو کہا جاتا ہے کہ ضرب عرض ہے اس کی بقاء محال ہے تو اس کا تعلق مفعول کے ساتھ ہونا ضروری ہے اور مفعول کے وجود سے الم کا اس تک پہنچنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر مؤخر ہو تو معدوم ہو جائے۔ بخلاف فعلِ باری تعالی کے کہ وہ ازلی ہے اس کا دوام واجب ہے مفعول کے وجود تک باقی رہے گا۔

یہ تو صاحبِ عمدہ کا دوسرا جواب تھا، جس کے بارے شارح نے کہا کہ فلایندفع یعنی اس جواب سے استدلال مذکور مندفع نہیں ہوتا، لیکن عدمِ اندفاع کی شارح نے تقریر نہیں کی ہے، اب ہم وہ تقریر کرتے ہیں۔

تم نے کہا کہ تکوین اضافت بھی ہو، تب بھی ضرب کی طرح نہیں ہے، اور وجہ یہ بیان کی کہ ضرب، عرض ہے، اور عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، ہم یہ وجہ نہیں مانتے کہ عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، بلکہ ضرب کا بغیر مضروب کے نہ پایا جانا اس وجہ سے ہے کہ ضرب، اضافت ہے، اور اضافت بغیر مضافین کے نہیں پائی جاسکتی، لہٰذا یہ نہیں ہوسکتا کہ ضرب ہو اور مضروب نہ ہو، اور یہی وجہ تکوین میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اس جواب میں تم نے تکوین کو اضافت مان لیا، اور اضافت بغیر مضافین کے نہیں پائی جاسکتی، لہٰذا تکوین بھی مکون کے بغیر نہ پائی جائے گی، لیکن صاحبِ نبراس نے عدمِ اندفاع کی کچھ یوں تقریر کی ہے، کہ تم ماحصل میں مان آئے ہو کہ اگر تکوین اضافت ہو، تو اب تکوین کا بغیر مکون کے پائے جانے کا قول کرنا مکابرہ ہے، اور ضروری کا خلف ہے، چونکہ تم نے دوسرے جواب میں تکوین کو اضافت مان لیا، لہٰذا اب یہ کہنا کہ یہ ضرب کی طرح نہیں ہے، اور مکون کے بغیر متحقق ہوسکتی ہے، ضروری و بدیہی کا خلاف ہے، لہٰذا اس سے مذکورہ استدلال مندفع نہ ہوگا۔

قال: وھو غیر المکون عندنا، یہاں سے ماتن ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کرتا ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی احناف و ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مکون کا غیر ہے، اور اشاعرہ کے نزدیک تکوین، مکون کا عین ہے، اب غیریت پر شارح کئی دلیلیں ذکر کرتا ہے۔ پہلی دلیل یہ دی کہ تکوین فعل ہے، اور مکون مفعول، اور فعل و مفعول غیر ہیں، لہٰذا تکوین و مکون بھی غیر ہوں گے، جیسے: ضرب و مضروب غیر ہیں، اور اکل و ماکول غیر ہیں۔

و هو غیر المکون عندنا لان الفعل یغایر المفعول بالضرورة کالضرب مع المضروب و الاکل مع الماکول و لانه لو کان نفس المکوَّن لزم ان یکون المکوّن مکونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مکوَّن بالتکوین الذی هو عینه فیکون قدیما مستغنیا عن الصانع و هو محال و ان لایکون للخالق تعلق بالعالَم سوی انه اقدمُ منه قادرٌ علیه مع غیر صنع و تاثیر فیه ضرورة تکونه بنفسه و هذا لایوجب کونه خالقا و العالم مخلوقا فلایصح القول بانه خالق للعالم و صانعه هذا خلف

”اور وہ غیر مکون ہے“، ہمارے نزدیک کیونکہ فعل بالضرورت مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ اور اس لئے کہ اگر نفس مکوَّن ہو لازم آئے گا کہ مکوَّن خود ہی مکوِّن ہو مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونے کے لئے کہ وہ مکوَّن ہے اس تکوین کے ساتھ جو اس کا عین ہے تو وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور یہ کہ خالق کا عالم سے تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے مقدم ہے اس پر قادر ہے اس میں صنعت و تاثیر کے بغیر اس کے بنفسہ ضرورةً متکون ہونے کی وجہ سے، اور یہ چیز اس کے خالق ہونے کو اور عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتی، تو یہ قول کہ ”وہ عالم کا خالق ہے اور صانع ہے“، درست نہیں ہوگا، اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

و لانه لو کان نفس الخ: سے غیریت پر دوسری دلیل دی، کہ اگر تکوین، مکون کا عین ہو، غیر نہ ہو، تو لازم آئے گا کہ مکون مخلوق بنفسہٖ ہو جائے، کیونکہ مکون نے تکوین کی وجہ سے مخلوق ہونا تھا، اور تکوین اُس کی ذات کا عین ہے، تو خود بخود مخلوق ہوگا، دوسرے عین ماننے میں یہ خرابی ہے کہ مکون قدیم ہو جائے گا، کیونکہ جس کا وجود اس کی ذات کی وجہ سے آئے، وہ واجب ہوتا ہے، اور واجب قدیم ہوتا ہے، لہٰذا مکون بھی قدیم ہوگا، حالانکہ مکون حادث ہے، اور عین ماننے میں تیسری خرابی یہ ہوگی کہ مکوَّن صانع سے مستغنی ہو جائے گا، کیونکہ مکوَّن نے صانع کی طرف اپنی تکوین میں محتاج ہونا تھا، اور تکوین تو اس کا عین ہے، اب محتاج بھی نہ ہوگا، اور اگر تم کہو کہ اب بھی محتاج ہے، تو اب تکوین مکون کا عین نہ ہوگا، بلکہ یہ صانع کی صفت ہوگی، اور مکون کا صانع سے مستغنی ہونا محال ہے۔

و ان لا یکون للخالق الخ: سے ایک خرابی بیان کرتا ہے کہ جب مکون صانع سے مستغنی ہوگا، تو اب صانع کو عالم سے کیا نسبت ہوگی، چنانچہ کہتا ہے کہ صانع کو صرف یہ نسبت حاصل ہوگی کہ وہ صانع عالم سے اَقدم ہے، اور اس پر قادر ہے (اگرچہ بالفعل قادر نہیں ہے، تو چونکہ قادر ہے، اس لیے اَقدم ہوگا) لیکن صَنع اور تاثیر نہیں ہے، کیونکہ تاثیر ہونی تھی تکوین کی وجہ سے، اور تکوین مکون کا عین ہے، تو جب وہ قادر ہوا بغیر صَنع و تاثیر کے، تو یہ قول غلط ہوگیا کہ اللہ خالق ہے، اور عالم مخلوق

و ان لایکون الله تعالی مکوِّنا للاشیاء ضرورة انه لا معنی للمکون الّا مَن قام به التکوین و التکوین اذا کان عین المکون لایکون قائما بذات الله تعالی و ان یصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود و هذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنی للخالق و الاسود الّا من قام به الخلق و السواد و هما واحد فمحلهما واحد، و هذا کله تنبیه علی کون الحکم بتغایر الفعل و المفعول ضروریا

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہیں ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ جس کے ساتھ تکون قائم ہو، اور تکوین جب مکون کا عین ہوگی تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا معنی اس کے سوا اور کوئی نہیں ''جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو،، یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ان دونوں کا محل واحد ہے، یہ سب حکم کے ''فعل اور مفعول کے متغایر ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے،، پر تنبیہ ہے۔

ہے، عالم مخلوق اور وہ خالق تب بنتا کہ تاثیر کرتا۔

قولہ : و ان لایکون الله تعالی الخ : سے اور خرابی بیان کرتا ہے کہ اگر تکوین مکوَّن کا عین ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ مکوِن نہ ہو۔ البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہی خرابی ابھی ابھی بیان کر آیا ہے، کہ اگر تکوین مکوَّن کا عین ہوئی تو اللہ تعالیٰ خالق نہ رہے گا، اور مکوِن و خالق کا ایک ہی مطلب ہے۔ تو جواب دیا کہ خالق نہ رہنے کی اور وجہ بیان کی تھی کہ صنع و تاثیر نہیں ہے، اور مکوِن نہ ہونے کی اور وجہ بیان کی ہے کہ مکوِن اس لیے نہ رہے گا کہ مکوِن وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ تو قائم نہیں ہے، کہ وہ مکوِن بنے، بلکہ وہ تو مکون کا عین ہے۔

قولہ : و ان یصح القول بانه خالق سواء هذا الخ : سے چھٹی خرابی یہ بیان کرتا ہے کہ اگر تکوین مکون کا عین ہو تو لازم آئے گا کہ یہ پتھر سواد کا خالق ہو جائے، وہ اس طرح کہ سواد بھی مکوَّن ہے، اور تکوین مکون کا عین ہے، لہٰذا تکوین، سواد کا یا خلق، سواد کا عین ہوگا، اور سواد پتھر کے ساتھ مثلاً قائم ہے، تو اب خلق بھی پتھر کے ساتھ قائم ہوگا، کیونکہ اس کا عین، جو سواد ہے، وہ قائم ہے، اب پتھر کے دو اعتبار ہوں گے، ایک سواد کا اعتبار، اور دوسرا خلق کا اعتبار، تو پتھر کو سواد کے اعتبار سے اسود کہہ سکتے ہیں، اور خلق کے لحاظ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ پتھر سواد کا خالق ہے، یا یہ اسود (پتھر) سواد کا خالق ہے، حالانکہ پتھر کیسے خالق ہو سکتا ہے! باقی پتھر کی مثال اس لیے دی (اور آدمی کی نہ دی) کہ معتزلہ کے نزدیک آدمی اپنے افعال کا خالق ہے۔

لکنه ینبغی للعاقل ان یتأمل فی امثال هذه المباحث و لاینسب الی الراسخین عن علماء الاصول ما تکون استحالته بدیهیة ظاهرة علی مَن له ادنی تمییز بل یطلب لکلامه محلا یصلح محلًّا لنزاع العلماء و خلاف العقلاء، فان من قال التکوین عین المکون اراد ان الفاعل اذا فعل شیئا فلیس ههنا الا الفاعل و المفعول و اما المعنی الذی یُعبّر عنه بالتکوین و الایجاد و نحو ذلك فهو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبة الفاعل الی المفعول و لیس امرًا محققًا مغائرًا للمفعول فی الخارج،

لیکن عقل مند کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس بحث کی مثالوں میں غور و فکر کرے اور علماءِ اصول سے راسخ فی العلم کی طرف اس کو منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو ظاہر ہو اس پر جس کو کم از کم تمیز ہو بلکہ وہ اس کی کلام کا کوئی محل تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقل والوں کے خلاف کا محل بن سکے، تو بے شک جس نے کہا تکوین عین مکون ہے اس نے مراد یہ لیا کہ فاعل جب کوئی کام کرے تو وہاں سوائے فاعل اور مفعول کے کوئی نہ ہوگا، البتہ وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ کے لفظ ے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی مفعول کی طرف نسبت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور مفعول کے لئے کوئی امر خارج میں مغائر محقق نہیں ہے۔

و هذا کله تنبیه علی کون الحکم بتغایر الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا کہ تکوین فعل ہے، اور فعل کا مفعول کے مغایر ہونا بدیہی بات ہے (لہٰذا تکوین کا مکون کے غیر ہونا بھی بدیہی بات ہوگی) تو اس بدیہی بات کے اتنے دلائل دینے کی کیا ضرورت ہے؟ تو جواب دیا کہ یہ دلیلیں نہیں ہیں، تنبیہات ہیں۔

قولہ لکنه ینبغی للعاقل ان یتامل الخ : شارح علامہ تفتازانی چونکہ احناف کے خلاف ہے، اس لیے ماتریدیہ کئی جگہ پر ردّ کرے گا، لیکن ردّ کا طریقہ اور ہوگا یعنی خفیہ اشارۃً ردّ کرے گا، تو اب یہاں مسئلہ تکوین میں بھی احناف کا ردّ کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ یہ تو ایک بدیہی بات ہے کہ فعل و مفعول آپس میں مغایر ہیں، لہٰذا اس بدیہی مسئلہ کا شیخ اشعری، جو راسخین فی العلم سے ہیں، وہ کیسے انکار کر سکتے ہیں! لہٰذا ان کی طرف سے ہمیں توجیہ کرنی چاہیے، جو محلِ نزاع بن سکے، تو ب توجیہ ذکر کرتا ہے، کہ شیخ اشعری جو تکوین کو مکون کا عین کہتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً جب اللہ کسی شے کو پیدا رنے کا ارادہ کرتا ہے، اور پھر اپنی قدرت سے اسے پیدا کر لیتا ہے، تو اب خارج میں صرف دو چیزیں ہیں، ایک فاعل اور دوسرا مفعول، اور مفعول سے ایک معنی منتزع ہوتا ہے، جسے تکوین کہتے ہیں، تو تکوین امر انتزاعی و اعتباری ہوا، اور یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ انتزاعی کا وجود وہی ہوتا ہے جو منشاء کا وجود ہوتا ہے، تو تکوین مکون کا عین ہے، اس کا یہی مطلب ہے، شیخ کا یہ

و لم يُرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات، و هذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول كالجسم و السواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغائران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس

اور مراد نہیں لیا گیا کہ تکوین کا مفہوم ہی بعینہ مکون کا مفہوم ہے تا کہ محالات لازم آئیں، اور یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے، کہ وجود خارج میں ماہیت کا عین ہے اس معنی میں کہ ماہیت کے لئے خارج میں کوئی تحقق نہیں ہے اور اس کے معارض کا جسے وجود کہا جاتا ہے ایک اور دوسرا تحقق ہے یہاں تک کہ دونوں قابل ومقبول کے اجتماع کی طرح جمع ہو جائیں جیسے جسم وسواد بلکہ ماہیت جب ہو تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن دونوں میں عقل کے اندر مغایرت ہے، اس معنی میں کہ عقل کے لئے یہ ہے کہ وہ ماہیت کا لحاظ کرے اور وجود کا لحاظ نہ کرے، اور اس کا عکس ہے

مطلب نہیں ہے کہ خارج میں ایک فاعل ہے اور دوسرا مفعول اور تیسری خارج میں تکوین ہے، اور پھر تکوین مکون کا عین ہے۔

قولہ: و لم یرد ان مفہوم الخ: سے ماتریدیہ کی منشاءِ غلطی ذکر کرتا ہے، ان کو اس سے غلطی لگی کہ انھوں نے سمجھا شاید اشعری کے نزدیک عینیت کا یہ مطلب ہے کہ تکوین کو مکون سے عقل منتزع کرتی ہے، اور تکوین امرِ اعتباری ہے، اب اس کی آگے شارح مثال بھی دیتا ہے کہ دیکھو، کہتے رہتے ہیں کہ وجود ماہیت کا عین ہے، تو اب اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ماہیت کو پہلے پیدا کرتا ہے اور پھر وجود کو عقل منتزع کرتی ہے (اور انتزاعی منشاء کا وجود ہوتا ہے، تو اس لحاظ وجود ماہیت کا عین ہوا) یہ مطلب نہیں کہ ماہیت علیحدہ خارج میں موجود ہے، اور وجود علیحدہ خارج میں ہے، اور پھر وجود آ کر ماہیت کو لگ جاتا ہے، جیسے کہ جسم کا علیحدہ وجود ہے، اور سواد کا علیحدہ وجود ہوتا ہے، اور پھر سواد آ کر جسم کو لگ جاتا ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ ماہیت سے عقل وجود سمجھتی ہے یعنی وجود و ماہیت متغایر فی العقل ہیں، کہ عقل ایک کا بغیر دوسرے کے لحاظ کر سکتی ہے، جائز ہے کہ عقل وجود کو بغیر ماہیت کے لحاظ کرے، مثلاً وجود کا لحاظ کرے اور حیوانِ ناطق کا لحاظ نہ کرے، یا ماہیت کا لحاظ کرے بغیر وجود کے، کہ حیوان ناطق کا تصور کرے اور وجود کا نہ کرے، تو یہی عینیتِ تکوین کا مطلب ہے کہ مکون سے تکوین منتزع ہوتی ہے، یہ نہیں ہے کہ تکوین کا خارج میں وجود ہے، اور ان دونوں کا یعنی مکون وتکوین کا مفہوم ایک ہے۔

فلايتم ابطال هذا الراى الا باثبات ان تكوُّن الاشياء و صدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفةٍ حقيقيةٍ قائمةٍ بالذات مغائرةٍ للقدرة و الارادةِ، و التحقيقُ ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادًا له واذا نُسب الى القادر يسمى الخلق و التكوين و نحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته

تو اس رائے کو باطل کرنا پورا نہ ہوگا مگر اس بات کو ثابت کر کے کہ اشیاء کا تکون اور صدور باری تعالیٰ سے صفتِ حقیقیہ قائم بالذات پر موقوف ہے جو صفت قدرت وارادہ کے مغائر ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے موافق پر مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ جب اس وجود کی نسبت قدرت کے ساتھ ہوگی تو اسے ایجاد کہا جائے گا اور جب اسے قادر کی طرف منسوب کی جائے گا تو خلق، تکوین وغیرہ کہا جائے گا تو اس کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے اس کی قدرت مقدور کے وجود سے اس کے وقت میں متعلق ہو۔

قولہ: فلایتم ابطال الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہم نے جو اشعری کی طرف سے توجیہ کی ہے، تم اس توجیہ کو تب باطل کر سکتے ہو کہ پہلے یہ ثابت کرو کہ تکوین صفتِ حقیقی ہے (اب جب صفتِ حقیقی ہوئی تو موجود فی الخارج ہوگی، اب عینیت کا قول باطل ہوگا، کیونکہ اب وہ توجیہ نہ چلے گی کہ تکوین انتزاعی ہے، کیونکہ صفتِ حقیقی کی صورت میں خود موجود فی الخارج ہوگی) اور وہ صفت ارادہ وقدرت کے مغایر ہے، جب تم یہ ثابت کرو گے تو عینیت کا قول باطل ہو جائے گا، اور یہ توجیہ غلط ہوگی، کیونکہ یہ توجیہ اس پر مبنی ہے کہ تکوین صفتِ حقیقی نہیں ہے، بلکہ اعتباری ہے۔

قولہ و التحقیق ان تعلق الخ: سے شارح اشعری کے مذہب کی تحقیق کرتا ہے، اور یہی شارح کا مختار بھی ہے، تو اشعری کا مذہب ماسبق میں یہ بیان ہوا کہ تکوین مکون کا عین ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان دونوں کا مفہوم ایک ہے، تکوین کا وجود علیحدہ ہے، اور مکون کا وجود علیحدہ، اور پھر تکوین مکون کو آ کر لگ گئی، جیسے: قابل ومقبول (سواد وجسم) ہوتے ہیں، بلکہ یہ مطلب ہے کہ موجود فی الخارج مکون ہے، اور تکوین کو عقل منتزع کرتی ہے، اور یہ امرِ اعتباری ہے، اس کی اب شارح تحقیق کرتا ہے کہ مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق ایک شے کے ساتھ ہوا، کہ یہ فلاں وقت میں موجود ہو، تو ارادہ کے تعلق کے بعد قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ ہوگا، تو پھر وہ شے یا مقدور موجود بالفعل ہو جائے گا، اب قدرت کا جو تعلق وجودِ مقدور کے ساتھ ہے، اس تعلق کی دو نسبتیں ہیں، اس کی ایک نسبت قادر کی طرف ہے، اور دوسری قدرت کی طرف، اگر اس تعلق کی نسبت قدرت کی طرف کی جائے تو اس تعلق کا نام ایجاد ہے، اور اگر اسی تعلقِ قدرت کی نسبت قادر کی طرف کی جائے تو اس کا نام تکوین وخلق ہے، تو گویا تکوین کی تعریف یہ ہوئی کہ تکوین قدرت کے اس تعلق کا نام ہے جس کی

ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالتصوير و الترزيق و الاحياء و الاماتة و غير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى، و اما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر

پھر افعال کی خصوصیات کا تحقق مقدورات کی خصوصیات کی حیثیت سے ہوتا ہے، جیسے صورت بنانا، رزق دینا، زندہ کرنا، موت دینا وغیرہ یہاں تک کہ ان کی انتہاء نہیں، البتہ ان میں سے ہر ایک کا صفتِ حقیقی ازلی ہونا ہے تو یہ اس سے ہے جس کے ساتھ وراء النہر کے بعض علماء الگ ہیں۔ یا منفرد ہیں، یا تنہاء ہیں۔

نسبت قادر کی طرف ہے۔

لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہے کہ جب وہ تعلق قدرت کا ہے تو اس کی نسبت بھی قدرت کی طرف ہوگی، قادر کی طرف کیسے ہوگی؟ چنانچہ تکوین قدرت کی صفت بنی، نہ کہ قادر کی، حالانکہ تکوین قادر کی صفت ہے۔ اس تعریف پر چونکہ یہ ذرا سا اعتراض تھا، اس لیے شارح قولہ :فحقیقته کون الخ : سے تکوین کی ایسی تعریف کرتا ہے جس سے تکوین قادر کی صفت بنے گی، تو کہتا ہے کہ تکوین کہتے ہیں ''ذات کا اس حیثیت سے ہونا کہ اللہ کی قدرت کا تعلق وجودِ مقدور کے ساتھ ہو، اس کے اپنے وقت میں'' (یعنی قدرت کا تعلق وجودِ مقدور سے اس طرح ہو کہ اس نے فلاں وقت میں موجود ہونا ہے) تو اب تکوین قادر کی صفت بنی، اور کون الذات سے معلوم ہوا کہ تکوین امرِ اعتباری ہے۔

ثم تتحقق بحسب الخصوصيات الخ : پہلے تکوین کی تعریف کی، اب شارح بتاتا ہے کہ یہ تکوین مختلف بھی ہوتی ہے، چونکہ قدرت اور اللہ کے افعال مختلف ہیں، لہٰذا تکوین میں اختلاف آ جائے گا، اگر قدرتِ باری کا تعلق رزق سے ہو، تو وہ تکوین ''ترزیق'' کہلائے گی، اور اگر اس کا تعلق حیات سے ہو تو اس تکوین کو ''اِحیاء'' کہا جائے گا، تو اب ترزیق کو کہہ سکتے ہیں کہ ذات کا (یعنی رزق کا) اس حیثیت سے ہونا کہ اس رزق کے وجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ہو، کہ فلاں وقت میں رزق موجود ہونا چاہیے۔

و غير ذلك الى ما لايكاد يتناهى الخ : یعنی اس ترزیق و اِحیاء کے علاوہ چلا جا طرف اس چیز کے کہ نہیں ہے قریبِ تناہی یعنی چونکہ اللہ کے مقدورات و افعال غیر متناہی ہیں، لہٰذا ہر ایک کے ضمن میں تکوین متحقق ہوگی۔

و اما كون كل من ذلك الخ : یہاں تک تو صفات میں دو مذہب آ گئے: ایک ماتریدیہ کا، جو آٹھ صفات مانتے ہیں، اور دوسرا اَشاعرہ کا، جو سات صفات مانتے ہیں۔ اب ماتریدیہ بعض علماءِ ماوراء النہر کا مذہب ذکر کرتا ہے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار صفاتِ حقیقیہ ہیں، کیونکہ اللہ کے افعال و مقدورات غیر متناہی ہیں، اور ہر فعل کا مبدء اللہ کی مستقل صفت اور صفتِ حقیقی ہے، مثلاً رزق ایک فعل ہے تو ترزیق صفتِ حقیقی، اسی طرح تصور یران کے نزدیک صفتِ

و فيه تكثير للقدماء جدًا و ان لم يكن متغائرة و الاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم و هو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء و بالموت اماتة و بالصورة تصويرًا و بالرزق ترزيقًا الى غير ذلك فالكل تكوين و انما الخصوص

اور اس میں قدیم کو بہت زیادہ قرار دینا ہے اور اگر وہ متغائر نہ ہو تو زیادہ قریب وہ ہے جس کی طرف ان میں سے محقق حضرات گئے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سب کا مرجع تکوین کی طرف ہے۔ تو بے شک اگر اس کا تعلق حیات کے ساتھ ہو تو اسے احیاء (زندہ کرنا) کہا جائے گا اور اگر موت کے ساتھ ہو تو اماتہ (مارنا یا موت دینا) کہا جائے گا۔ اور صورت کے ساتھ ہوگا تو تصویر (صورت بنانا) کہا جائے گا اور رزق کے ساتھ ہو تو ترزیق (رزق دینا) کہا جائے گا وغیرہ تک تو سب تکوین ہے اور بلاشک خصوص تعلقات کی خصوصیت سے ہوتا ہے۔

حقیقی ہے، الٰی غیر ذلك ۔

و فيه تكثير القدماء سے شارح کہتا ہے کہ اگر ان بعض علماء کے نزدیک یہ سب صفاتِ قدیمہ وغیر متغایرہ ہیں، تو یہ کوئی منع نہیں ہے، لیکن پھر بھی اتنے غیر متناہی قدیم ماننا توحید کے منافی ہے، جب ایک صفت سے کام چل سکتا ہے، تو اتنی غیر متناہی صفات ماننے کی کیا ضرورت ہے۔

یہاں شرح میں ''ماوراء النہر'' کا لفظ آیا ہے، اس لیے یہاں اس کی کچھ تحقیق کی جاتی ہے۔ لفظ ''وراء'' کا استعمال قدام و خلف دونوں کے لیے ہوتا ہے، جیسے شیشے کے آگے جو چیز ہو اس کو بھی وراء کہتے ہیں، اور جو اس کے پیچھے ہو اس کو بھی وراء کہتے ہیں۔ اور عربی زبان میں ''نہر'' کا معنی دریا ہے، اور بحر کا معنی سمندر ہے۔ سمرقند اور بخارا کے نزدیک ایک دریا ہے، جس کا نام ''دریائے جیحون'' ہے۔ جیحون ہمارے مغرب کی جانب ہے، تو جیحون کی ایک شمالی طرف ہوئی، اور دوسری جنوبی طرف، جیحون کے شمال کی طرف بھی شہر ہیں مثلاً سمرقند و بخارا کا شہر وغیرہ، اور جیحون کے جنوب کی طرف بھی شہر ہیں۔ جو لوگ جیحون کے شمال طرف رہتے ہیں، ان کو ''ماوراء النہر'' والے کہا جاتا ہے۔

البتہ ان کو ''ماوراء النہر'' والے جو کہا جاتا ہے، اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ انھوں نے خود اپنے لیے یہ نام تجویز کیا ہے، یا دوسرے کنارے پر رہنے والوں نے یہ نام رکھا ہے، اور یہ محاورہ ہمارے ہاں بھی ہے، کہ دریا کے پَر لے حصے پر رہنے والوں کو دریا پار کہتے ہیں، حالانکہ جو اِدھر رہتے ہیں، وہ بھی دریا پار ہیں، لیکن محاورہ اس طرح ہے کہ جو شمال کی جانب ہوں، ان کو دریا پار کہتے ہیں۔

قوله : و الاقرب ماذهب اليه المحققون الخ : سے شارح کہتا ہے کہ بعض علمائے ماوراء النہر کا مذہب کمالِ توحید کے ذرا منافی ہے، ہاں! باقی ماتریدیہ یعنی جمہور محققین کا جو مذہب ہے وہ بہ نسبت ان کے، اَقرب الی التوحید ہے، باقی و

بخصوصية التعلقات و الارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدًا و تحقيقًا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه و فى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة و الاختيار و النجارية من انه مريد بذاته لا بصفته و بعض المعتزله من انه مريد بارادةٍ حادثةٍ لا فى محل و الكرامية من انه ارادته حادثة فى ذاته

’’اورارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے،، اس کا تکرار تاکید اور اس بات کی تحقیق کے لئے کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے جو مکونات کی تخصیص کا ایک وجہ سے تقاضا کرتی ہے اور ایک وجہ سے نہیں اور ایک وقت میں کرتی ہے ایک وقت میں نہیں، ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ بالذات موجب ہے ارادہ، اور اختیار کا فاعل نہیں اور نجاریہ کا مذہب یہ کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے صفت کے ساتھ نہ ہے۔ اور بعض معتزلہ کا گمان یہ ہے کہ وہ ارادۂ حادثہ کا مرید ہے محل میں نہیں اور کرامیہ کا گمان یہ ہے کہ اس کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

الاقرب سے شارح اپنا مختار نہیں بیان کرنا چاہتا، کیونکہ جو اس کا مختار ہے، وہ والتحقیق سے بیان کر آیا ہے، بلکہ والاقرب سے کہنا چاہتا ہے کہ بعض علماءِ ماوراء النہر کی بہ نسبت جمہور محققین کا مذہب اقرب الی التوحید ہے، کہ یہ صرف آٹھ صفتیں مانتے ہیں، اور باقی جتنی صفتیں ہیں وہ ان سب کو تکوین کی طرف راجع کرتے ہیں، کہ اگر تکوین کا تعلق رزق سے ہوا تو ترزیق، اور اگر صورت سے ہوا تو تصویر، وغیرہ وغیرہ، تو یہ سب ترزیق واحیاء تکوین ہیں۔

و انما الخصوص الخ: سے بتاتا ہے کہ ان سب کا یعنی ترزیق وتصویر وغیرہ کا نام ’’تکوین‘‘ ہے، جو ایک صفتِ حقیقی ہے، لیکن اس تکوین کے جو نام مختلف ہیں، تو تعلقات کے اختلاف کی وجہ سے نام مختلف ہو جاتے ہیں، مثلاً تکوین کا تعلق رزق سے ہوا تو تکوین کا نام ’’ترزیق‘‘ ہوگیا، اور اگر اس کا تعلق صورت سے ہوا تو یہ تکوین ’’تصویر‘‘ سے موسوم ہوگئی۔

قوله: كرر ذلك تاكيدا الخ، ماتن نے آٹھویں صفت ارادہ ذکر کی تھی کہ ارادہ اللہ کی ایک صفت ہے، ازلی ہے، اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اب اعتراض ہوا کہ ارادہ کا پیچھے ایک بار ذکر ہو چکا ہے، پھر دوبارہ کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اس کا تکرار تاکید وتخصیص کے لیے کیا۔

تقتضى تخصيص المكونات الخ: سے ارادہ کے ثبوت پر دلیل دیتا ہے کہ اللہ کے علم وقدرت کی نسبت سب مکونات کی طرف برابر ہے، وجود وعدم میں، رنگ میں، اوقات میں، لہٰذا ان میں سے ایک کو تخصیص، ارادہ کے ساتھ ہی آئے گی۔

و الدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة و المشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى و ايضا نظام العالَم و وجوده على الوجه الاَوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا و كذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة(و رؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التامّ (بالبصر) و هو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر

اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس پر دلیل وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے ارادہ ومشیئت کی صفت کو ثابت کرنے کے۔ ناطق ہیں جبکہ شے کی صفت کا شے کے ساتھ قیام کا لزوم قطعی ہے اور حوادث کا اس کی ذات کے ساتھ قیام ممتنع ہے اور نیز عالم کا نظام اور اس کا وجود زیادہ درست اور موافق صورت پر ہونا اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر ومختار ہے اور اسی طرح اس کا حدوث ہے اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوگا کیونکہ یہ ضروری ہے کہ معلول کا اپنی علتِ موجبہ سے پیچھے رہنا ممتنع ہو۔ ’’اور اللہ تعالیٰ کا دیدار،، پورے انکشاف کے معنی میں ’’آنکھوں کے ساتھ،، اور یہی معنی ہے شے کو ثابت کرنے کا جیسا کہ دیکھنے والی حس کے ساتھ ہوتا ہے۔

لا كما زعمت الفلاسفة الخ: سے بتاتا ہے کہ متن سے ایک تو فلاسفہ کا ردّ ہوا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجِب ومضطر ہے، اور ارادہ فاعل مختار کا ہوتا ہے، لہٰذا اللہ کا ارادہ ہی نہیں ہے، تو ماتن نے کہہ دیا کہ اس کا ارادہ ہے۔ اور متن سے نجاریہ کا بھی ردّ ہوگیا، وہ کہتے ہیں کہ بے شک اللہ مرید ہے، لیکن وہ مرید بذاتہ ہے، یعنی ارادہ اس کی ذات کا عین ہے، اس کی صفت نہیں ہے، تو ماتن نے کہہ دیا کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اور بعض معتزلہ کا بھی ردّ ہوگیا، جو کہتے ہیں کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے، لیکن حادث ہے، اور اس کا کوئی محل نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادہ کا محل اللہ ہو، تو اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئے گا، اور اگر اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ارادہ قائم ہو، تو یہ بھی غلط ہے کہ صفت اللہ تعالیٰ کی ہو اور غیر کے ساتھ قائم ہو، شے کی صفت غیر کے ساتھ قائم نہیں ہوتی، تو ماتن نے اُن کا بھی ردّ کر دیا کہ وہ ارادہ صفت ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور قدیم ہے۔ اور کرامیہ کا بھی ردّ ہوگیا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے، اور اللہ کے ساتھ قائم ہے، اور ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادِث کا قیام جائز ہے، تو ان کا بھی ردّ کر دیا کہ اللہ کا ارادہ ازلی ہے، نہ کہ حادث۔

و الدلیل علی ماذکرنا سے ماقبل پر نقلی دلیل دیتا ہے، یعنی اس پر کہ ارادہ صفتِ باری ہے، ازلی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، دلیل یہ ہے کہ کئی ایسی آیات ہیں جو صفتِ ارادہ کے اِثبات پر ناطق ہیں، مثلاً یَحۡکُمُ مَایُرِیۡدُ، یَفۡعَلُ مَایَشَاءُ، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیۡدُ وغیرہ، تو آیات سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے، اور ارادہ اس کی صفت ہے، چنانچہ فلاسفہ کا ردّ ہوگیا، اور جب ارادہ صفتِ باری ہے، تو اللہ کے ساتھ قائم ہوگا، تو یہاں سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کا بھی ردّ ہوگیا کہ ارادہ صفت ہے، نہ کہ عین، اور دوسرے یہ ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے، اور ذاتِ باری اس کا محل ہے، اور جب ارادہ اللہ کی صفت ہے، تو یہ ازلی ہوگا، نہ کہ حادث، کیونکہ حوادِث کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال ہے، لہٰذا اب کرامیہ کا بھی ردّ ہوگیا۔

و ایضا نظام العالم الخ: سے ثبوتِ ارادہ پر عقلی دلیل دیتا ہے کہ عالم کے جب اس بہترین نظام کو دیکھا جائے تو پتا دیتا ہے کہ اس نظامِ عالَم کا صانع قادر و مختار ہے (اور مختار وہی ہوتا ہے جو یہ کام اپنے ارادہ سے کرے، تو ارادہ ثابت ہوگیا) کیونکہ اگر مضطر ہو تو ایک چیز بھی عجیب و بہترین نہیں بنا سکتا، چہ جائیکہ پورا عالم بہترین بنا دے۔

و کذا حدوثہ الخ: سے دوسری دلیل عقلی ذکر کرتا ہے کہ عالم کا حدوث اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا صانع مختار ہے، کیونکہ اگر عالم کا صانع مضطر ہو تو پھر عالم حادث نہیں، قدیم ہونا چاہیے، کیونکہ جو قدیم سے اضطراراً صادر ہو، وہ بھی قدیم ہوتا ہے، اور علتِ موجبہ سے معلول کا تخلف ممتنع ہوتا ہے، لہٰذا عالم بھی ازل سے ہوگا، حالانکہ عالم تو حادث ہے، لہٰذا عالم کا صانع مضطر نہیں ہونا ہوگا۔

و رؤیة اللہ تعالی جائزة فی العقل سے ماتن ایک مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت جائز ہے، ''رؤیة اللہ جائزة فی العقل'' قضیہ ہے، اور اس کی ہمیں تصدیق ہے، اور قضیہ کی تصدیق تب ہوتی ہے جبکہ طرفین کا تصور ہو، اس لیے شارح رؤیت کا معنی ذکر کرتا ہے: رؤیت اس کو کہتے ہیں کہ حاسۂ بصر کے ساتھ انکشافِ تامّ حاصل ہو جائے۔ چونکہ رؤیت کی ایک اور تعریف تھی، لہٰذا شارح کہتا ہے کہ اس تعریف اور اُس تعریف کا معنی ایک ہی ہے۔ دوسری تعریف یہ تھی: رؤیت اس کو کہتے ہیں کہ حاسۂ بصر کے ساتھ شے کا ادراک آئے، جیسے کہ وہ شے واقع میں ہے، تو بھینگے کا دیکھنا رؤیت نہ ہوگا، کیونکہ اس کو ایک کے دو نظر آتے ہیں، اور رؤیت کی تعریف یہ ہے کہ کما ہو دکھائی دے۔ نیز اس دوسری تعریف میں منکرین رؤیت کا ردّ بھی ہے، کیونکہ اس تعریف میں ہے کہ حاسۂ بصر کے ساتھ ادراک آئے، جیسے کہ وہ واقع میں ہے، پس اگر شے مکان میں ہے، تو ادراک بھی اسی طرح کا ہو کہ وہ مکان میں ہے، اور اگر وہ مکان میں نہیں ہے تو اس کا اسی طرح ادراک ہو، یہ رؤیت ہے۔ نیز رؤیت و نظر میں فرق ہے، رؤیت انکشافِ تامّ بالبصر کا نام ہے، اور نظر میں انکشاف ضروری نہیں ہے۔

و ذلك لانا اذا نظرنا الی البدر ثم اغمضنا العین فلا خفاء فی انه و ان کان منکشفا لدینا فی الحالتین لکن انکشافه حال النظر الیه اَتمّ و اکمل و لنا بالنسبة الیه حـ حالة مخصوصة هی المسماة بالرؤیة جائزة فی العقل بمعنی ان العقل اذا خُلِّیَ و نفسه لم یحکم بامتناع رؤیته ما لم یقم له برهان علی ذلك مع ان الاصل عدمه

اور یہ اس لئے کہ ہم جب چودھویں کے چاند کی طرف دیکھیں پھر ہم آنکھیں بند کرلیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ وہ اگرچہ ہمارے نزدیک دو حالتوں میں منکشف ہے لیکن اس کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں پورا اور کامل تر ہے، اور ہمارے لئے اس کی نسبت سے اس وقت ایک مخصوص حالت ہے جسے رویت کہا جاتا ہے ''عقل میں جائز ہے''، اس معنی میں کہ عقل کو جب تنہا کر دیا جائے اور نفسِ عقل رویت کے ممتنع ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس پر اس کے لئے کوئی برہان قائم نہ ہو باوجودیکہ اصل اس کا عدم ہے۔

قولہ و ذلك لانا اذا نظرنا الی البدر الخ: سے دلیل دیتا ہے کہ حاسۂ بصر کے ساتھ کیسے انکشافِ تامّ ہوگا، تو وہ اسطرح کہ جب ہم چودھویں کے چاند کی طرف دیکھیں تو ہمیں اس کا ادراک آ جاتا ہے، اور پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں، تب بھی ہمیں چاند کا انکشاف ہوتا ہے، کیونکہ چاند کی صورت ہمارے خیال میں موجود ہوتی ہے، لیکن ان دونوں حالتوں میں پہلی حالت کے اندر زیادہ انکشاف ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ انکشافِ تامّ بصر سے ہی ہے۔

و لنا بالنسبة الیه حینئذ سے کہتا ہے کہ رائی جب مرئی، مثلاً چاند کو دیکھتا ہے تو رائی، مرئی (جو مقابل ہیں) کے درمیان جو حالت و تعلق ہے، اس تعلق کا نام رؤیت ہے۔

قولہ: بمعنی ان العقل اذا خلی الخ، ماتن نے کہا تھا کہ رؤیتِ باری جائز فی العقل ہے، شارح جائز کا معنی بیان کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب عقل کی ذات کو اَوہام سے خالی کیا جائے، تو اب عقل امتناع پر برہان کا انتظار کرتی ہے، اگر برہان آ گئی تو عقل کہتی ہے کہ یہ چیز ممتنع ہے، اور اگر عقل کے سامنے برہان نہ آئی تو امتناع کا حکم نہیں کرتی، لہٰذا عقل کو جب اَوہام سے خالی کر لیا جائے تو عقل امتناعِ رؤیت کا تب حکم کرے گی کہ جب امتناع پر برہان قائم ہو، اگر برہان قائم نہ ہو تو عقل کے نزدیک رؤیت ممتنع نہیں ہے، جائز ہے۔

مع ان الاصل عدمه اب سوال ہوا کہ تم نے کہا کہ عقل امتناعِ رؤیت کا حکم نہیں کرتی، جب تک کہ امتناعِ رؤیت پر دلیل نہ آئے، تو ہو سکتا ہے کہ امتناع پر نفس الامر میں کوئی برہان ہو جو عقل کو معلوم نہ ہو سکے۔ تو جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا سب چیزوں میں اصل عدم ہے، اور برہان بھی اللہ کے ماسوا ہے، لہٰذا اس میں بھی اصل عدم ہوگا، تو اب اگر عقل کو امتناع پر دلیل نہ ملی (اگرچہ واقع میں ہو) تو یہی کہیں گے کہ گویا کہ امتناع پر دلیل ہے ہی نہیں۔

و هذا القدر ضروری فمن ادّعی الامتناع فعلیه البیان، و قد استدل اهل الحق علی امکان رؤیته بوجهین عقلی و سمعی، تقریر الاول انا قاطعون برؤیة الاعیان و الاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بین جسم و جسم و عرض و عرض و لابد للحکم المشترك من علة مشترکة و هی اما الوجود او الحدوث او الامکان اذ لا رابع یشترك بینهما، و الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم و الامکان عن عدم ضرورة الوجود و العدم لا مدخل للعدم فی العلیة فتعین الوجود و هو مشترك بین الصانع و غیره فیصح ان یُری من حیث تحقق علة الصحة و هی الوجود

اور اس قدر ہی ضروری ہے، تو جو کوئی امتناع کا دعویٰ کرے بیان اس کے ذمہ ہے۔ اور اہل حق نے اللہ تعالیٰ کے دیدار ممکن ہونے پر دو طرح سے استدلال کیا ہے (۱) عقلی (۲) سمعی۔ پہلی وجہ کی تقریر یہ ہے کہ ہم اعیان و اعراض کی رویت کا قطعی فیصلہ کرتے ہیں اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ ہم بصر کے ساتھ جسم جسم میں اور عرض عرض میں فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علتِ مشترکہ کا ہونا ضروری ہے، اور وہ علتِ مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے، یا امکان ہے اس لئے کہ چوتھا کوئی نہیں ہے جو ان میں مشترک ہو اور حدوث کے لفظ سے عدم کے بعد وجود کو تعبیر کیا جاتا ہے اور امکان کے لفظ سے وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کو تعبیر کیا جاتا ہے، عدم کا علت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے تو پھر وجود متعین ہو گیا اور وہ صانع اور اس کے غیر کے درمیان مشترک ہے، تو اس کا دیکھا جانا درست ہے، صحت (درستگی) کی علت کے متحقق ہونے کی حیثیت سے۔ اور وہ علت وجود ہے۔

و هذا القدر ضروری فمن الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہمارے لیے یہی قدر کافی ہے کہ عقل کی ذات امتناعِ رؤیت کا حکم نہیں کرتی جب تک برہان قائم نہ ہو، لہٰذا رؤیت ممتنع نہیں، اب اگر کوئی شخص امتناع کا دعویٰ کرے تو امتناع کی دلیل اس پر واجب ہے، ہمارے لیے تو صرف اتنا کافی ہے کہ نفسِ عقل، امتناعِ رؤیت کا حکم نہیں کرتی۔

وقد استدل اهل الحق علی الخ: سے صحتِ رؤیت و امکانِ رؤیت پر اہل سنت کے دلائل ذکر کرتا ہے، پہلے عقلی دلیل نقل کرتا ہے، کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ اَعیان کی بھی رؤیت ہے، اور اعراض کی بھی رؤیت ہے، **ضرورة انا نفرقُ الخ:** سے اس دعویٰ پر دلیل دیتا ہے (اس پر کہ اعیان و اعراض مرئی ہیں، یا ان کی رؤیت ہے) کہ ہم بصر کے ساتھ جسَم جسم کے درمیان اور عرض عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ اور جسم ہے، اور یہ اور جسم ہے، تو جس کے ساتھ ہم فرق کرتے ہیں، وہ رؤیت ہی ہے، لہٰذا اعراض و اعیان کی رؤیت ثابت ہو گئی۔

و یتوقف امتناعها علی ثبوت کون شیء من خواص الممکن شرطا او من خواص الواجب مانعا، و کذا یصح ان یری سائر الموجودات من الاصوات و الطعوم و الروائح و غیر ذلك و انما لایری بناءً علی ان الله تعالی لم یخلق فی العبد رؤیتها بطریق جری العادة لا بناءً علی امتناع رؤیتها، و حین اعترض بان الصحة عدمیة فلاتستدعی علة

اور اس کا ممتنع ہونا شے کے ممکن کے خواص سے ہونا شرط ہونے کے ثبوت پر موقوف ہو یا واجب کے خواص میں سے ہونا مانع ہونے کے ثبوت پر۔ اور اسی طرح صحیح ہے تمام موجودات کو دیکھا جانا درست ہو یعنی آوازیں، ذائقے، خوشبوئیں وغیرہ اس بات پر بناء رکھتے ہوئے رویت کی بات نہیں کی جارہی کہ اللہ تعالیٰ نے بندے میں رویت کو پیدا نہیں کیا جیسا کہ اس کی عادت جاری ہے، نہ اس پر بناء رکھتے ہوئے کہ اس وجہ سے کہ موجودات کی رویت ممتنع ہے، اور جب اعتراض ہو کہ صحت عدمی چیز ہے تو اس کے علت ہونے کی بات ہی نہیں کی جاسکتی۔

و لا بد للحکم المشترك الخ: سے کہتا ہے کہ اعراض و اعیان کا مرئی ہونا، یہ حکم مشترک ہے (کہ اعیان و اعراض دونوں کی رؤیت ہے) تو اس رؤیت کی کوئی نہ کوئی علتِ مشترک بھی ہونی چاہیے (جو اعیان و اعراض دونوں میں پائی جائے، جس کی وجہ سے ان کی رؤیت صحیح ہو)، اب اعراض و اعیان میں علتِ مشترکہ یا تو امکان ہو گا، یا حدوث، یا وجود، چوتھی کوئی چیز ان میں مشترک نہیں ہے، پہلے دو احتمال باطل ہیں، کیونکہ امکان کہتے ہیں کہ جس کا وجود بھی ضروری نہ ہو، اور عدم بھی ضروری نہ ہو، چنانچہ امکان عدمی ہوا، اور حدوث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو، تو حدوث کی عدم جز ہوا، چنانچہ حدوث بھی عدمی ہوا، اور عدم کو علیّت میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی نہ تو عدم، علت کا عین ہے، نہ جز ہے، تو امکان و حدوث چونکہ عدمی ہیں، لہٰذا یہ صحتِ رؤیت کی علت نہیں بن سکتے، باقی رہا وجود، تو وجود صحتِ رؤیت کی علت ہو گا، اور جس طرح وجود، اعراض و اعیان کا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا بھی وجود ہے، پس وجود علتِ مشترکہ ہے، یہ اللہ تعالیٰ میں پایا گیا، لہٰذا حکم شرعی یعنی صحتِ رؤیت بھی پایا جائے گا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت صحیح ہوئی۔

قوله :ا و یتوقف امتناعها الخ : ماقبل یہ ثابت کیا کہ صحتِ رؤیت کی علتِ مشترکہ وجود ہے، اب مذکورہ عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: جب صحتِ رؤیت کی علت ''وجود'' ہے اور وجود، واجب اور ممکن میں مشترک ہے، لہٰذا رؤیتِ باری صحیح ہو گی، تو ہم کہتے ہیں کہ صرف علت کے پائے جانے سے تو معلول متحقق نہیں ہوتا، بلکہ معلول کے تحقق کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ شرائط پائی جائیں اور موانع اُٹھ جائیں، تو ہم کہتے ہیں کہ رؤیت کے تحقق کی ایک ایسی شرط ہو جو کہ ممکن کے ساتھ خاص ہو اور واجب تعالیٰ میں نہ پائی جائے، تو اب بھی، رؤیت باری

و لو سلم فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات کالحرارة بالشمس و النار فلایستدعی علة مشترکة و لو سلم فالعدمی یصلح علةً للعدمی و لو سلم فلانسلم اشتراك الوجود بل وجود کل شیء عینه ، اجیب بان المراد بالعلة متعلق الرؤیة و القابلُ لها و لا خفاء في لزوم کونه وجودیا

اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ واحد نوعی کی علت کبھی مختلف اشیاء کو بنا دیا جاتا ہے جیسے حرارت سورج سے، اور آگ، تو اسے علتِ مشترکہ نہیں کہا جاسکتا اور تسلیم کرلیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اور اگر یہ مسلم ہے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے، بل ہر شے کا وجود اس کا عین ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ مراد علت سے رویت کا متعلق اور اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی خفاء نہیں ہے۔

ممتنع ہوئی، اسی طرح ایک ایسا مانع ہو جو کہ واجب تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور ممکن میں نہیں پایا جاتا، پھر بھی رویتِ باری متحقق نہ ہوگی، تو اب دیکھو علت (وجود) بھی پائی گئی ہے، لیکن رویت پھر بھی صحیح نہیں، تو مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ رؤیت کا امتناع موقوف ہے اس پر کہ شرط خاص ہو ممکن کے ساتھ یا مانع خاص ہو واجب تعالیٰ کے ساتھ، لیکن آپ بتائیں کہ وہ شرط اور مانع کیا چیز ہیں تاکہ ہمیں بھی پتا چلے، بغیر علم کے ہم امتناعِ رؤیت کا کیسے حکم کرسکتے ہیں!

و کذا یصح ان یری الخ: اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: صحتِ رؤیت کی علتِ مشترکہ وجود ہے، تو جب علت پائی جائے گی، رؤیت بھی صحیح ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ پھر تو روائح، اصوات، طعوم وغیرہ کی رؤیت بھی صحیح ہونی چاہیے کیونکہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے، اور وہ وجود جیسے واجب اور غیر واجب میں مشترک ہے، اسی طرح طعوم، روائح وغیرہ کے درمیان بھی وجودِ مشترک ہے، اور پایا گیا ہے، لہٰذا رؤیت صحیح ہونی چاہیے۔ تو جواب دیتا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے درمیان وجود مشترک ہے، لیکن ان کی رؤیت بھی صحیح ہے، باقی رؤیت بالفعل اس لیے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کی عادتِ جاریہ یہی ہے کہ اس نے ان کی رؤیت کو پیدا نہیں فرمایا، یہ وجہ نہیں کہ ان کی رؤیت ہی ممتنع ہے۔

حین اعترض بان الصحة سے معتزلہ کے کئی اعتراضات نقل کرتا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے، اور وجود مشترک ہے واجب اور غیر واجب میں، لہٰذا واجب تعالیٰ کی رؤیت صحیح ہے، ہم کہتے ہیں کہ صحتِ رؤیت تو علت کو چاہتا ہی نہیں، کیونکہ صحتِ رؤیت تو عدمی ہے، اور عدمی کی تو کوئی علت نہیں ہوتی، اور جب صحتِ رؤیت کی علت ہی نہیں ہوگی تو پھر رؤیتِ باری کیسے صحیح ہوگی؟

ثم لایجوز ان تکون خصوصیة الجسم او العرض لانا اول ما نری شبحا من بعید انما ندرك منه هویّة ما دون خصوصیة جوهریة او عرضیة او انسانیة او فرسیة و نحو ذلك و بعد رؤیته برؤیة واحدة متعلقة بهویة قد نقدر علی تفصیله الی ما فیه من الجواهر و الاعراض و قد لانقدر فمتعلَّق الرؤیة هو کون الشیء له هویّة و هو المَعْنِیُّ بالوجود و اشتراکه ضروری و فیه نظر لجواز ان یکون متعلق الرؤیة هو الجسمیة و ما یتبعها من الاعراض من غیر اعتبار خصوصیةٍ ، و تقریر الثانی ان موسی علیه الصلوة والسلام قد سأل الرؤیة بقوله "رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْكَ" فلو لم تکن ممکنة لکان طلبها جهلا

پھر جائز نہیں ہے کہ وہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو کیوں کہ سب سے اول جو دور سے ہم شبیہ دیکھتے ہیں اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں جو جوہری یا عرضی یا انسانی یا فرسی وغیرہ خصوصیت کے بغیر ہوتی ہے اور اسے ایک بار ایسا دیکھنا دیکھنے کے بعد جو ہویت کے متعلق ہوتا ہے ہم اس کی تفصیل بیان کرنے پر قدرت رکھتے ہیں جو اس میں جواہر و اعراض ہیں اور کبھی ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے تو رویت کا متعلق شے کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے لئے کوئی ہویت ہو اور وہ وجود کے ساتھ مقصود ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے، اور اس میں نظر ہے۔ اس کے جواز کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت اور جو اس کے تابع ہے یعنی اعراض خصوصیت کا اعتبار کئے بغیر۔ اور دوسری تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے رویت کا سوال کیا جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کے ساتھ بیان کیا "اے میرے رب مجھے دیکھا میں تجھے دیکھوں،، اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب جہالت ہوتی۔

و لو سلم فالواحد النوعی الخ: سے دوسرا اعتراض کرتا ہے کہ چلو ہم یہ بات مان لیتے ہیں کہ رؤیت عدمی ہے، اور یہ علت کو چاہتا ہے، لیکن تم نے علت بنائی ہے وجود، تو ہم کہتے ہیں کہ صحتِ رؤیت واحد نوعی ہے، اور واحد نوعی کی صرف ایک علت نہیں ہوتی، بلکہ مختلف علتیں ہوتی ہیں، پس ممکنات کی رؤیت کے لیے اور علت ہوگی، اور واجب تعالیٰ کی رؤیت کے لیے اور علت، اور یہ علت واجب تعالیٰ میں نہ پائی جائے تو پھر بھی رؤیتِ باری ثابت نہ ہوئی۔

کالحرارة بالشمس الخ: سے شارح واحد نوعی کی مثال دیتا ہے کہ جیسے حرارت واحدِ نوعی ہے، اور اس کی علت شمس بھی ہے، نار بھی ہے، اور رگڑ بھی ہے، بہر حال علتِ مشترکہ ثابت نہ ہوئی۔

و لوسلم فالعدمی یصلح الخ: سے تیسرا اعتراض ذکر کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی مختلف علتیں نہیں، بلکہ علتِ مشترکہ ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ وہ علت وجود ہے، بلکہ وہ علت حدوث ہونی چاہیے، یا امکان،

کیونکہ صحتِ رؤیت عدمی ہے، لہٰذا اس کی علت بھی عدمی ہونی چاہیے، اور عدمی یا حدوث ہے یا امکان، اور اللہ تعالیٰ میں حدوث و امکان پایا نہیں جاتا، لہٰذا رؤیتِ باری ثابت نہ ہوئی۔

و لو سلم فلانسلم اشتراك الوجود الخ: سے چوتھا اعتراض نقل کرتا ہے کہ چلو ہم یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے، لیکن ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ وجود سب میں مشترک ہے، بلکہ ہر شے کا اپنا وجود ہے، جو اس کی ذات کا عین ہے، ممکنات کا وجود ممکنات کا عین ہے، اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے، اب علتِ مشترکہ کیسے ثابت ہوئی؟

و اجیب بان المراد بالعلیة الخ: سے جواب دیتا ہے کہ علت سے ہماری مراد علتِ مؤثرہ نہیں ہے، بلکہ علتِ قابلہ مراد ہے، یعنی جو رؤیت کا قابل ہو اور رؤیت کا متعلق ہو، وہ علت ہے، اور رؤیت کا متعلق مرئی ہوتا ہے، اور مرئی وجودی ہوتا ہے، عدمی کیسے مرئی بن سکتا ہے، چنانچہ ثابت ہوا کہ رؤیت کی علت ''وجود'' ہے۔

ثم لایجوز ان یکون خصوصیة الخ: سے ایک اور اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہوا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ رؤیت کا متعلَّق علت ہے، اور وہ مرئی ہے، لیکن جائز ہے کہ وہ مرئی جسم کی خصوصیت ہو، یا عرض کی خصوصیت ہو، چنانچہ رؤیتِ باری ثابت نہ ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ تو جسم اور عرض سے پاک ہے۔ تو مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ وہ علت جسم کی خصوصیت یا عرض کی خصوصیت نہیں ہو سکتی، کیونکہ جب ہم دور سے کسی شے کی شبیہ دیکھتے ہیں تو ہم اس شبیہ کی هویة مّا کا ادراک کرتے ہیں، اور هویةمّا کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خارج میں کوئی شے موجود ہے، اور اس شبیہ سے ہم خصوصیتِ جوہر یا عرض وغیرہ کا ادراک نہیں کرتے، تو معلوم ہوا کہ وہ علت هویة مّا ہوگی، نہ کہ خصوصیتِ جسم و عرض ہوگی۔

قد نقدر علی تفصیله الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ اگر رؤیت کی علت هویة مانہ ہو، بلکہ خصوصیت ہو، تو چاہیے کہ ہم ہمیشہ شے پر تفصیلاً قادر ہوں، حالانکہ کبھی تو ہم شے کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں، اور کبھی قادر نہیں ہوتے، معلوم ہوا کہ رؤیت کا متعلق هویة ما ہے، نہ کہ خصوصیت۔

وفیه نظر لجواز ان یکون سے پھر اسی پر اعتراض کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ رؤیت کا متعلَّق علت ہے، لیکن وہ علت خصوصیتِ جسم اور خصوصیتِ عرض ہے، لیکن وہاں خصوصیت کا اعتبار نہیں ہے، تو اب بھی رؤیتِ باری ثابت نہیں ہوگی، باقی تم خصوصیت پر اعتراض نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم نے تو خصوصیت جسم اور عرض میں خصوصیت کا اعتبار ہی نہیں کیا

و تقریر الثانی ان موسی علیه الصلوة و السلام الخ: اب یہاں سے جوازِ رؤیت پر دلیل نقلی ذکر کرتا ہے، کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے اس کی رؤیت کا سوال کیا تھا، اور عرض کی: رب ارنی انظر الیك، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ کی رؤیت ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے؟ اگر کہو کہ ممکن ہے، تو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال کرنا درست ہے، کیونکہ ممکن شے کا ہی سوال کیا جاتا ہے، محال شے کا سوال کرنا بے فائدہ ہوتا ہے، اور اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ امتناعِ رؤیت کا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو پہلے علم تھا یا نہیں؟ اگر کہو کہ آپ کو امتناعِ رؤیت کا علم

بما یجوز فی ذات الله تعالی و ما لا یجوز او سفهًا و عبثًا و طلبًا للمحال و الانبیاء علیهم الصلوة والسلام منزهون عن ذلك و ان الله تعالی علّق الرؤیة باستقرار الجبل و هو امر ممکن فی نفسه، و المعلَّق بالممکن ممکن، لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، و المحال لا یثبت علی شیء من التقادیر الممکنة، و قد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسی علیه الصلوة و السلام کان لاجل قومه حیث قالوا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً" فسأل لیعلموا امتناعها کما علمه هو

اس کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جائز اور جو جائز نہیں ہے یا بے وقوفی، اور بے کار اور محال کی طلب ہوتی اور انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ السلام اس سے پاک ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ برقرار رہنے سے معلق کیا اور یہ امر اپنی ذات میں ممکن ہے، اور ممکن سے جو معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتا ہے، کیوں کہ اس کا معنیٰ معلق بہ کے ہونے کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ اور محال ممکن تقدیروں میں سے کسی پر ثابت نہیں ہوتا، اس جگہ کئی طرح اعتراض کیا گیا ہے، ان میں سے قوی ترین یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ السلام کا سوال کرنا اپنی قوم کی وجہ سے تھا کیونکہ انہوں نے کہا تھا ''ہم ہرگز آپ کی بات نہیں مانیں گے حتی کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہراً دیکھ لیں''، تو آپ نے سوال کیا: تا کہ انہیں معلوم ہو جائے کہ رویت باری تعالیٰ ممتنع ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتا دیا۔

نہیں تھا، تو رؤیت کا مسئلہ عقائد سے ہے، لازم آئے گا کہ عقیدے کے ایک بہت بڑے مسئلہ سے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام جاہل ہوں۔ اور اگر کہو کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو امتناع کا پہلے علم تھا، تو پھر باوجود امتناعِ رؤیت کا علم ہونے کے، رؤیت کا سوال کرنا عبث اور سفہ ہے، اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ان سب سے منزہ ہیں۔

و ان الله تعالی قد علق الرؤیة باستقرار الجبل الخ: یہاں سے جوازِ رؤیت پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اپنی رؤیت کو استقرارِ جبل کے ساتھ معلق فرمایا ہے، اور استقرارِ جبل فی نفسہٖ ممکن ہے، اور جو ممکن کے ساتھ معلق ہو، وہ بھی ممکن ہوتا ہے۔

لان معناه سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ جو ممکن کے ساتھ معلق ہو، وہ بھی ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تعلیق سے مقصود ہی یہی ہوتا ہے کہ جس تقدیر پر معلَّق بہٖ ثابت ہے، اسی تقدیر پر معلَّق بھی ثابت ہے، لہٰذا جس تقدیر پر استقرارِ جبل کا ثبوت ہوگا، اسی تقدیر پر رؤیت کا بھی ثبوت ہوگا، چونکہ استقرارِ جبل ممکن ہے، لہٰذا رؤیت بھی ممکن ہوگی، اور اگر رؤیت محال ہوتی تو کسی تقدیر پر ممکن پر ثابت نہ ہوتی۔

و بانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه و هو محال، و اجيب بان كلًّا من ذلك خلاف الظاهر و لا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه الصلوة و السلام ان الرؤية ممتنعة و ان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع و ايًّا ما كان يكون السوال عبثا و الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة و انما المحال اجتماع الحركة

اور اس وجہ سے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر کسی شے کو معلق کیا جائے) ممکن ہوتا ہے، بلکہ وہ استقرارِ جبل ہے اس حال میں کہ اس میں حرکت تھی۔ اور یہ محال ہے، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں سے سب کچھ ظاہر کے خلاف ہے، اور اس کے ارتکاب کی ضرورت نہیں کہ قوم اگر مومن تھی تو انہیں موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہی کافی تھا کہ رویت ممتنع ہے، اور اگر وہ کافر تھے تو وہ آپ کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم میں تصدیق نہ کرتے، جو بھی ہوتا سوال بہر صورت بے کار و عبث ہوتا۔ اور استقرار حرکت کی حالت میں بھی ممکن ہے کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہوتا اور محال حرکت و سکون کا

و قد اعترض بوجوه الخ: سے ان دلائل پر معتزلہ کے کئی وجوہ سے اعتراض نقل کرتا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو امتناع الرؤیۃ کا علم تھا، اب تم کہو گے کہ جب علم تھا تو پھر رویت کا سوال کیوں کیا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنے لیے سوال نہیں کیا تھا، بلکہ اپنی قوم کے لیے رویت کا سوال کیا تھا، تاکہ ان کو بھی امتناعِ رویت کا علم ہو جائے، اور سوال اس لیے کیا کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قوم نے کہا تھا: ”لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً“۔

بانا لانسلم سے دوسری دلیل پر اعتراض نقل کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: استقرارِ جبل ممکن ہے، ہم نہیں تسلیم کرتے کہ استقرارِ جبل ممکن ہے، بلکہ محال ہے، کیونکہ استقرارِ جبل سے مراد استقرارِ جبل فی حالۃ تحرکہ ہے، یعنی حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل ہو اور یہ محال ہے، اور معلق کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

و اجیب بان کلا من ذلك الخ: سے جواب دیتا ہے کہ تمہارے (یعنی معتزلہ کے) دونوں اعتراض خلافِ ظاہر ہیں، کیونکہ تم نے کہا ہے: موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رویت کا سوال اپنی قوم کے لیے کیا تھا، ہم کہتے ہیں: اگر یہی بات ہے تو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کہنا چاہیے تھا: ”رَبِّ اَرِهِمْ“ اور اس کے بعد ”اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ نہ کہتے، بلکہ ”لِيَنْظُرُوْا اِلَيْكَ“ کہتے، جب موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دونوں جگہ متکلم کے صیغے اختیار کیے ہیں، تو معلوم ہوا کہ انھوں تے اپنے لیے رویت کا سوال کیا تھا، نہ کہ قوم کے لیے، اور دوسرا تم نے کہا ہے کہ استقرارِ جبل فی حالۃ تحرکہ مراد ہے، تو یہ خلافِ

والسكون واجبة بالنقل و قد ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى ”وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ○ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ○“ و اما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام ”اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ“ وهو المشهور رواه احد و عشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم و اما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة و ان الآيات

جمع ہونا ہے، ”واجب (ثابت) ہے نقل سے اور دارِ آخرت میں مومن اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے اس کے واجب ہونے پر دلیل سمعی وارد ہوئی ہے،، البتہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”اور کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے☆ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے☆ ،، اور حدیث شریف میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قولِ مبارک ہے کہ ”بیشک تم اپنے رب کو دیکھو گے جیسے تم چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہو،، اور یہ حدیث مشہور ہے، اور اسے اکابر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے اکیس نے روایت کیا ہے۔ اور اجماع تو وہ یہ کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ آخرت میں دیدارِ باری تعالیٰ ہوگا اور بیشک وہ آیات جو اس بارے میں وارد ہیں۔

ظاہر ہے، کیونکہ آیت میں تو مطلق استقرارِ جبل ہے، آیت سے تو یہ پتا نہیں چلتا کہ استقرارِ جبل سے مراد استقرارِ جبل فی حالۃ تحرکہ ہے۔

علی ان القوم ان کانوا مؤمنین الخ: سے دوسرا رد کرتا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں: موسیٰ علیہ الصلوٰۃ و السلام کی قوم مؤمن تھی یا کافر؟ اگر کہو کہ مؤمن تھی، تو ان کے لیے صرف موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ہی قول کافی، کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع ہے، پھر ان کے لیے سوال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر کہو کہ وہ قوم کافر تھی، تو جو پہلے سے ہی موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تصدیق نہیں کرتے تھے، جب موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کہتے: اللہ کا حکم یہ ہے کہ رؤیت ممتنع ہے، تو وہ آپ کی تصدیق نہ کرتے، اور کہتے کہ تو اپنی طرف سے حکم بنا رہا ہے، اللہ کا یہ حکم نہیں، پس جو بھی صورت مراد لو، ہر صورت میں موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اللہ سے سوال کرنا عبث ٹھہرے گا۔

و الاستقرار حال التحرك ایضا الخ: سے معتزلہ کی دوسری دلیلِ منع کا جواب دیتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: استقرارِ جبل فی حالۃ التحرک محال ہے، ہم کہتے ہیں کہ کوئی محال نہیں، کیونکہ ایک ہے استقرارِ جبل بشرط التحرک اور ایک استقرارِ جبل ہے بزمان التحرک، استقرارِ جبل بزمان التحرک کوئی محال نہیں، حرکت کے زمانہ میں جبل کا استقرار جائز اور ممکن ہے، اور استقرارِ جبل بشرط التحرک محال ہے، لیکن اس صورت میں حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آتا ہے، تو پہلی صورت میں استقرارِ جبل ممکن ہے، لہٰذا اس کے ساتھ رؤیت معلق ہوگی، اور وہ بھی ممکن ہوگی۔

قولہ : و اجبة بالنقل الخ :(واجبة کا معنی ثابتة ہے)، ماقبل یہ مسئلہ بیان کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت جائزفی العقل ہے، اب بیان کرتا ہے کہ رؤیتِ باری نقل کے ساتھ بھی ثابت ہے، اور آخرت میں رؤیتِ باری کے اثبات میں دلیل سمعی وارد ہو چکی ہے کہ مومن آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے۔

اما الکتاب الخ : ، چونکہ دلیل نقلی کتاب، سنت اور اجماع ہے، تو ہر ایک سے رؤیت ثابت کرتا ہے، سب سے پہلے ہے کتاب اللہ، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا: ''وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ○ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ○'' وجوہ مبتدا ہے، ناضرة خبر اول، ناظرة خبر ثانی، الی ربها متعلق ہے ناظرة کے، تو معنی ہوگا، کہ اس دن کچھ منہ خوش ہوں گے اور اپنے رب کی طرف نظر کرنے والے ہوں گے، اس آیت سے ثابت ہے کہ آخرت میں ''وجوہ'' اپنے رب کو دیکھیں گے۔

و اما السنة الخ :، اب سنت سے رؤیت ثابت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حبیبِ کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: عنقریب تم اپنے رب کو دیکھو گے جیسے کہ لیلۂ بدر میں چاند کو دیکھتے ہو، تو لیلۂ بدر کے چاند کے ساتھ تشبیہ دی کہ چودھویں رات کے چاند کی اتنی تمامیت اور کمالیت ہوتی ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہوتا، بخلاف اوائل ماہ کے، تو مطلب یہ ہے کہ جیسے چاند کی رؤیت میں کوئی شبہ نہیں رہتا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو دیکھنے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہوگا۔

و هو المشهور الخ : سے ایک وہم کا ازالہ کرتا ہے، وہم یہ ہوا کہ رؤیتِ باری تو عقائد کا مسئلہ ہے، اور یہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے، اور تم نے خبر واحد پیش کی ہے، اس سے تو عقائد ثابت نہیں ہوتے، تو جواب دیتا ہے کہ یہ خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے، اور اس حدیث کو اکیس اکابر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے روایت کیا ہے۔

و اما الاجماع الخ : اب رؤیت کو اجماعِ امت سے ثابت کرتا ہے۔ امتِ مسلمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ آخرت میں اللہ کی رؤیت واقع ہوگی اور دوسرے اِس بات پر بھی امت کا اجماع ہے، کہ رؤیتِ باری کی جتنی آیات وارد ہیں، وہ سب اپنے ظاہر پر محمول ہیں، ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

ثم ظهرت مقالة المخالفين الخ : اس کے بعد معتزلہ کے شبہات رؤیت میں ظاہر ہو گئے، اور آیات میں ان کی تاویلات مشہور ہو گئیں، یعنی انھوں نے جمہور کی مخالفت کی، اور مخالفت یوں ہوئی کہ جمہور نے کہا: رؤیت ثابت ہے، معتزلہ نے رؤیت میں شبہ کیا، یعنی رؤیت کا انکار کیا، دوسرے جمہور نے کہا: آیات اپنے ظاہر پر محمول ہیں اور معتزلہ نے ان میں تاویلات کیں اور ظاہر کی مخالفت کی۔ یہاں ایک وہم ہوا کہ جب معتزلہ نے اجماع کی مخالفت کی ہے، تو پھر اجماع کب ہوا، بلکہ اختلاف ہوا، تو جواب دیا کہ امتِ مسلمہ کا رؤیتِ باری پر پہلے اجماع تھا، اور ان کی مخالفت بعد میں ظاہر ہوئی۔

و اقوى شبههم عن العقليات الخ : اب معتزلہ کی طرف سے دلائل نقل کرتا ہے، کئی عقلی ہوں گے اور کئی سمعی، پہلے عقلی دلائل نقل کرتا ہے، اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع ہے، (دلیل اوّل:) رؤیت کے لیے کئی شرائط ہیں: مرئی مکان میں ہو، جہت میں ہو، اور رائی کے مقابل ہو، مرئی اور رائی کے درمیان مسافت ہو، نہ تو مرئی غایتِ قرب میں ہو، جیسے آنکھ، اور نہ ہی غایتِ بُعد میں ہو کہ نظر ہی نہ آئے، جیسے: لاہو (آنکھ کا آنا)۔

الواردة فی ذلك محمولة علی ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين و شاعت شبههم و تاويلاتهم و اقوی شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئی فی مكانٍ و جهةٍ و مقابلةٍ من الرائی و ثبوت مسافةٍ بينهما بحيث لايكون فی غاية القرب و لا فی غاية البعد و اتصال شعاع من الباصرة بالمرئی و كل ذلك محال فی حق الله تعالی، و الجواب منع هذا الاشتراط و اليه اشار بقوله فيُریٰ لا فی مكان و لا علی جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائی و بين الله تعالی و قياس الغائب علی

انہیں ان کے ظاہر پر محمول کیا جاتا ہے، پھر مخالفوں کی بات ظاہر ہوئی اور ان کے شبہات اور تاویلات پھیلے، شائع ہوئے اور ان کا سب سے قوی شبہ عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے کہ جسے دیکھا جا رہا ہے وہ کسی مکان میں کسی جہت میں اور دیکھنے والے کے سامنے ہو اور ان کے درمیان مسافت ثابت ہو اس طرح کہ انتہائی قرب میں نہ ہو اور نہ انتہائی دوری میں ہو، اور آنکھ سے شعاع کا نکل کر دیکھی جانے والی چیز کے ساتھ ملنا ہے، اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ ''تو اسے دیکھا جائے گا مگر مکان میں نہیں، اور جہت میں نہیں مقابلہ سے یا شعاع کا ملنا یا رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ثبوتِ مسافت سے،،، اور غائب کا قیاس

و اتصال شعاع الخ : رؤیت کی کیفیت میں ایک مذہب یہ ہے کہ آنکھ سے ایک شعاع نکلے اور وہ مرئی پر پڑے اور اُس پر پھیل جائے، تو یہ سب شرائطِ رؤیت اللہ میں محال ہیں، تو پھر رؤیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

و الجواب منع هذا الاشتراط الخ : سے ان کی دلیل کا جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت میں ہم تمہاری مذکورہ شرائط تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ جیسے اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ ساری شرائط پائی جائیں اور رؤیت کرائے، یونہی اس بات پر بھی قادر ہے کہ یہ ساری شرائط نہ پائی جائیں اور رؤیت متحقق ہو جائے، تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کی خلق یوں کی ہو کہ وہ بغیر مکان، جہت، مقابلہ، اتصالِ شعاع کے دیکھا جائے۔

و قياس الغائب علی الشاهد الخ : سے دوسرا رڈ کرتا ہے کہ یہ شرائط جو تم نے ذکر کی ہیں، یہ ہماری رؤیت کی شرائط ہیں، اور اللہ تعالیٰ تو غائب ہے، شاہد کی رؤیت کو غائب کی رؤیت پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟ یہ غائب کا شاہد پر قیاس فاسد ہے۔

و قد يستدل علی عدم الاشتراط الخ : ، کئی اور لوگوں نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا تھا کہ تم نے کہا ہے: رؤیت تب متحقق ہوگی کہ یہ شرائط پائی جائیں، حالانکہ تم بھی مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے، لیکن وہاں یہ شرائط نہیں ہیں،

الشاهد فاسد و قد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايّانا و فيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر، فان قيل لو كان جائز الرؤية و الحاسة السليمة و سائر الشرائط موجودة لوجب ان يُرٰى و الا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها و انه سفسطة، قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب

شاہد پر کرنا قیاسِ فاسد ہے، اور کبھی اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنے کے لئے کوئی شرط نہ ہونے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے: اس لئے کہ کلام حاسۂ بصر کے ساتھ رویت کے بارے میں ہے، تو اگر کہا جائے کہ اگر رویت جائز ہوتی اور حاسہ سلامت ہوتی اور باقی شرائط موجود ہوتیں۔ تو واجب تھا کہ اسے دیکھا جاتا، ورنہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے بلند پہاڑ ہو اور ہم اسے نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ (مغالطہ ووہم) ہے۔ ہم کہتے ہیں: ممنوع ہے کہ بے شک ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق کو دیکھنا واجب نہیں ہے۔

تو تمہارے قول کے مطابق اللہ کی رؤیت ہمارے لیے نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ وہاں شرائط متحقق نہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ شرائط اللہ کی رؤیت کے لیے نہیں ہیں۔

و فيه نظر لان الكلام الخ: سے ان بعض لوگوں کی دلیل کا ردّ کرتا ہے، کہ محلِ نزاع مطلق رؤیت نہیں، کہ تم یہ جواب دیتے، بلکہ محلِ نزاع وہ رؤیت ہے جو حاسۂ بصر کے ساتھ ہو، اللہ تعالیٰ تو بن آنکھ دیکھتا ہے، حاسۂ بصر کے ساتھ نہیں دیکھتا، کیونکہ وہ اس سے پاک ہے، لہٰذا جس سے تم نے جواب دیا، وہ تو محلِ نزاع ہی نہیں۔

فان قيل لو كان جائز الرؤية الخ: سے معتزلہ کی دوسری عقلی دلیل نقل کرتا ہے، کہ ایک ہے امکانِ رؤیت اور ایک ہے وقوعِ رؤیت، تم کہتے ہو کہ اللہ کی رؤیت ممکن ہے، لیکن رؤیت تب واقع ہوتی ہے کہ وقوع کی شرائط پائی جائیں، کہ حاسۂ بصر سلیم ہو، اتصال ہو، مسافت ہو، غایتِ قرب وبُعد نہ ہو، یہ سب شرائط تو ہم میں متحقق ہیں، لہٰذا ہر بصر کے لیے دُنیا میں اللہ کی رؤیت واجب ہونی چاہیے، اور چاہئے کہ سب آنکھیں اس کو دیکھیں، کیونکہ شرائط متحقق ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھا جاتا، تو معلوم ہوا کہ جوازِ رؤیت بھی نہیں ہے۔

و الا لجاز الخ: اور اگر کہو کہ ہم میں رؤیت کی شرائط تو پائی جاتی ہیں، لیکن وہ دیکھا نہیں جاتا، تو اس کا پھر یہ مطلب ہوگا کہ ہمارے سامنے ایک بہت بڑا پہاڑ ہو اور اس کے وقوع کی سب شرائط پائی گئی ہیں، لیکن اس کو ہم دیکھتے نہیں، حالانکہ اس کو تم سفسطہ کہتے ہو، اور حماقت سے تعبیر کرتے ہو، تو پھر یہ بھی حماقت ہے کہ اللہ کی رؤیت کی تمام شرائط ہم میں متحقق ہیں، لیکن ہم اس کو دیکھ نہیں سکتے، معلوم ہوا کہ اس کی رؤیت جائز ہی نہیں، تب ہی وقوعِ رؤیت نہیں ہوتا۔

عند اجتماع الشرائط، و من السمعيات قوله "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ"، و الجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق و افادته عموم السلب لا سلب العموم و كون الادراك هو الرؤية مطلقًا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات و الاحوال

شرائط کے جمع ہو کر (پائے جانے) کے وقت، اور سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اس کو آنکھیں نہیں پاتیں"، اور جواب: تسلیم کرنے کے بعد (یہ ہے کہ) ابصار میں (الف لام) استغراق کے لئے ہے، جو فائدہ عمومِ سلب کا دیتا ہے، سلب عموم کا نہیں، اور ادراک مطلقا رویت ہے، اس انداز پر نہیں کہ وہ جسے دیکھ رہی ہیں اس کی اطراف کا بھی احاطہ کریں، اوقات واحوال کے عموم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قلنا ممنوع الخ: سے اس دلیل کا جواب دیتا ہے کہ ہم تمہاری بات تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک رؤیت اللہ کی خلق کے ساتھ ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے ساتھ واجب نہیں، جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے بغیر ہو۔

ومن السمعيات الخ: ماقبل تو دلائل عقلیہ ذکر کیے، اب دلائل سمعیہ بیان کرتا ہے، امتناعِ رؤیت پر، کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" الابصار پر الف لام استغراق کا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی آنکھ بھی اللہ کا ادراک نہیں کر سکتی، معلوم ہوا کہ رؤیت ممتنع ہے، تبھی تو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

و الجواب بعد تسليم الخ: معتزلہ کی مذکورہ دلیل کے کئی جواب دیتا ہے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ الابصار پر الف لام استغراق کا ہے، جائز ہے کہ یہ الف لام عہدِ خارجی کا ہو، اب مطلب یہ ہوگا کہ بعض اَبصار اس کا ادراک نہیں کر سکتے، یعنی کافروں کے اَبصار اِدراک نہیں کر سکتے، البتہ مومنوں کے ابصار، تو وہ ادراک کر سکتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ الف لام استغراق کا ہے، لیکن اب تمہاری دلیل کا مدار اس پر ہوگا کہ "لاتدركه الابصار" میں سلبِ عموم ہو، یعنی یہ سالبہ کلیہ ہو، کہ کوئی آنکھ ادراک نہیں کر سکتی، تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں سلبِ عموم ہے، بلکہ یہاں عمومِ سلب ہے، کیونکہ ہمارا قول "يُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" موجبہ سالبہ ہے، اس پر آئی نفی تو رفع ایجابِ کلی ہوا، اور رفع ایجابِ کلی، سلبِ جزئی ہوتا ہے، لہٰذا "لاتدركه الابصار" سالبہ جزئیہ ہوگا، یعنی بعض ابصار اس کا ادراک نہیں کر سکتیں، جو کافروں کی ہیں، چنانچہ اس صورت میں بھی تمہاری دلیل تامّ نہ ہوئی۔

و كون الادراك الخ: سے تیسرا جواب دیتا ہے کہ چلو ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ الف لام استغراق کا ہے، اور مراد سلبِ عموم ہے، لیکن "تدركه" ماخوذ ہے ادراک سے، تو تمہاری دلیل کا مدار پھر اس پر ہو سکتا ہے کہ ادراک کا معنی

و قد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها و انما التمدح فى ان يمكن رؤيته و لايرى للتمنع و التعذر بحجاب الكبرياء، و ان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب و الحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لايدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى و الاتصاف بالحدود و الجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام و الاستكبار

اور کبھی آیت سے رویت کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے اس لئے کہ اگر رویت ممتنع ہوتو پھراس کی نفی سے مدح حاصل نہیں ہوسکتی جیسے معدوم کہ بسبب عدمِ رویت اس کی مدح نہیں کی جاتی، کیونکہ اس کی رویت ممتنع ہے، اور ہاں مدح اس میں ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو اور روک ودشواری کی وجہ سے حجابِ کبریائی کے سبب اسے دیکھا نہ جائے، اور اگر ہم حدود واطراف کا احاطہ کرنے کے ساتھ دیکھنے سے رویت کے جواز کو تعبیر کریں تو آیت کی دلالت جوازِ رویت پر ہے، بلکہ رویت کا تحقق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ معنی یہ ہے کہ باوجودیکہ اسے دیکھا جاسکتا ہے آنکھوں کے ساتھ اس کا ادراک نہیں ہوتا کیوں کہ وہ تناہی اور حدود وجوانب سے متصف ہونے سے بلند وبالا ہے اور اسی سے ہے کہ رویت کے سوال میں آیاتِ واردہ استعظام واستکبار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔

مطلق رؤیت ہوجائے، علی وجہ الاحاطہ یا علی وجہ غیر الاحاطہ، اب مطلب یہ ہوگا کہ کوئی آنکھ کسی وجہ سے بھی ادراک نہیں کرسکتی، لیکن ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ادراک کا معنی مطلق رؤیت ہے، بلکہ ادراک کا معنی ہے: رؤیۃ علی وجہ الاحاطہ، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اللہ کا ادراک کوئی آنکھ علی وجہ الاحاطہ نہیں کرسکتی، تاہم علی وجہ غیر الاحاطہ کرسکتی ہے، چنانچہ اس صورت میں بھی تمہاری دلیل تامّ نہ ہوئی۔

لادلالة فيه على عموم الخ: سے چوتھا جواب دیتا ہے کہ چلو ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ادراک سے مراد مطلق رؤیت ہے، لیکن اب تمہاری دلیل کا مدار اس بات پر ہوگا کہ اوقات میں بھی عموم ہو اور احوال میں بھی یعنی جمیع اوقات واحوال میں کوئی آنکھ کسی وجہ سے ادراک نہیں کرسکتی، اور ہم اوقات واحوال کے عموم کو نہیں مانتے، کیونکہ آیت تو عمومِ اوقات اور احوال پر کوئی دلالت نہیں کرتی، لہٰذا بعض اوقات اور بعض احوال میں رؤیت جائز ہوگی، یعنی بعض احوال سے مراد قیامت ہے، اور قیامت کے بعض اوقات میں رؤیت ہوگی، تو تمہاری دلیل پھر بھی تام نہ ہوئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ بعض احوال کے بعض اوقات میں ابصار، اللہ کا ادراک کرسکتی ہیں، اگر چہ باقی شقیں تسلیم بھی کرلی جائیں۔

وقديستدل بالآية الخ: بعض لوگوں نے اس آیت سے جوازِ رؤیت پر دلیل پکڑی تھی کہ تم کہتے ہو: ''لاتدرکہ

و الجواب ان ذلك لتعنُّتهم و عنادهم فى طلبها لا لامتناعها و الا لمنعهم موسى عليه الصلوة والسلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" و هذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا و لهذا اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى ان النبى عليه الصلوة و السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا، و الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان

اور جواب یہ ہے کہ یہ عمل رویت کی طلب میں ان کے تعنت اور عناد کی وجہ سے تھا اس وجہ سے نہیں کہ رویت ممتنع ہے، ورنہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام انہیں اس سے روک دیتے جیسا کہ آپ نے اس وقت کیا جب انہوں نے معبود بنانے کا سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ''بلکہ تم جاہل لوگ ہو''، یہ چیز دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی خبر دے رہی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس میں اختلاف کیا کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات اپنے رب کو دیکھا یا نہیں؟ اور وقوع میں اختلاف کا پایا جانا ہی ممکن ہونے کی دلیل ہے۔

الابصار'' امتناعِ رؤیت پر دلیل ہے، حالانکہ اُلٹا اس سے رؤیت کا جواز پتا چلتا ہے، کیونکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کی ہے اور مدح ہمیشہ اس چیز سے کی جاتی ہے جو ممکن ہو، اور بالفعل نہ ہو (اور ہماری بحث بھی امکانِ رؤیت میں ہے، نہ کہ وقوعِ رؤیت میں) اور اس آیت میں مدح تب ہی ہوسکتی ہے کہ اللہ کی رؤیت تو ممکن ہو، لیکن بالفعل نہ ہو، اور اگر کہو کہ رؤیت ممتنع ہے تو پھر یہ آیت مدح نہیں بن سکتی، کیونکہ ممتنع شے سے مدح نہیں کی جاتی، جیسے معدوم کی کوئی مدح نہیں کرتا، کیونکہ معدوم کی رؤیت ممتنع ہے، تو اب معدوم کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ معدوم بہت اچھا ہے، کیونکہ اس کی رؤیت نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ رؤیتِ باری ممکن ہے، البتہ بالفعل جو نہیں دیکھا جاتا، تو رکاوٹ اور رُعب کی وجہ سے، اور وہ رکاوٹ ہے کبریائی کے حجابات۔

و ان جعلنا الادراك الخ: سے مصنف خود معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے، کہ یہ قانون ہے: مقید پر نفی آئے تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے، اب ''تدرکہ'' میں ادراک سے مراد رؤیت علی وجہ الاحاطہ ہے، لہٰذا جوازِ رؤیت تو درکنار، وقوعِ رؤیت بھی ثابت ہے، کیونکہ ''لاتدرکہ'' کا مطلب ہوگا: کوئی آنکھ اس کا ادراک علی وجہ الاحاطہ نہیں کرسکتی، پس نفی رؤیت علی وجہ الاحاطہ کی ہوئی، اور نفسِ رؤیت ثابت ہوگئی، تو جب نفی رؤیت علی وجہ الاحاطہ کی ہوئی، رؤیت علی وجہ غیر الاحاطہ بالفعل ثابت ہوگئی۔ تاہم اس کی رؤیت علی وجہ الاحاطہ اس لیے نہیں ہوتی کہ وہ تناہی اور اتصاف بالحدود سے پاک ہے۔

و منها ان الآيات الواردة الخ: سے امتناعِ رؤیت پر معتزلہ کی دلیل نقلی ذکر کرتا ہے، کہ سوالِ رؤیت میں جتنی بھی آیات وارد ہیں، اُن سب کو اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار پر محمول کیا ہے، یعنی جب قوموں نے اللہ کی رؤیت کا سوال کیا تو ان کے سوال کا اللہ تعالیٰ نے بہت بُرا منایا، اور ان کے سوال کو اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار پر محمول کیا، اور ان کے سوال کا اس لیے اللہ تعالیٰ نے بُرا منایا کہ اس کی رؤیت ممتنع تھی، اگر رؤیت ممکن ہوتی تو بُرا منانے کا کیا مقصد؟

و الجواب ان ذلك الخ: سے جواب دیتا ہے اس سے پہلے تمہید ہے، کہ سوال دو طرح کا ہوتا ہے: ایک سوال ہوتا ہے کہ نبی سے معجزہ طلب کیا جائے اور جب وہ معجزہ دکھادے تو طلب کرنے والا ایمان لے آئے، اور ایک سوال ہوتا ہے دوسرے کو عاجز کرنے کے لیے، کہ وہ سوال پورا نہ کر سکے گا، ہم مذاق اُڑائیں گے، اور خراب کریں گے۔ اس تمہید کے بعد! ان کے سوال کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے استکبار اور استعظام پر محمول کیا کہ وہ ضدی تھے، اور سوال سے ان کا مقصد عناد اور سرکشی تھا، اس لیے اللہ نے ان کے سوال کو استکبار اور استعظام پر محمول کیا، یہ وجہ نہیں تھی، سوال کے انکار کی، کہ اللہ کی رؤیت ممتنع ہے، اگر ان کا استعظام اور استکبار کیا جاتا، امتناعِ رؤیت کی وجہ سے، تو پھر موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی ان کو منع کر دیتے، کہ اللہ کی رؤیت تو ممتنع ہے، تم کیوں سوال کرتے ہو، جیسا کہ اور مقام پر منع فرمایا کہ قومِ موسیٰ نے سوال کیا: ان (سمندر پار رہنے والوں) کے پاس بت ہیں جنہیں دیکھ کر یہ ان کی پوجا کرتے ہیں، ہمارے لیے بھی الٰہ ہونے چاہئیں، تو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو فرمایا: ''بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ'' کہ ایسا جاہلوں والا سوال مت کرو۔

وهذا مشعر بامكان الرؤية الخ: سے کہتا ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ان کو منع نہ کرنا مُشعِر ہے اس بات کی طرف کہ رؤیتِ باری دنیا میں ممکن ہے۔

ولهذا اختلف الخ: سے اسی پر تائید پیش کرتا ہے کہ دُنیا میں رؤیتِ باری ممکن ہے، کہ اسی لیے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس بات میں اختلاف کیا کہ آیا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لیلۃ المعراج میں اللہ تعالیٰ کو بالفعل دیکھا ہے یا نہیں، تو ان کا اختلاف وقوع میں تھا، اور وقوع میں اختلاف دلیل ہے امکان کی، اس میں سب متفق تھے کہ اللہ کی رؤیت ممکن ہے، لیکن جو ممکن ہو وہ کبھی واقع ہوتی ہے اور کبھی نہیں، اسی لیے ان کا وقوع میں اختلاف پڑ گیا، اور اگر رؤیت محال ہوتی تو اختلاف کا کیا مقصد؟ پھر تو سب کا امتناعِ رؤیت پر اتفاق ہونا چاہیے تھا، معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن ہے۔

و اما الرؤية في المنام الخ: جس رؤیت میں ماقبل اختلاف مذکور ہوا، وہ رؤیت بالبصر ہے، باقی رہا رؤیت فی المنام، تو اس میں سب متفق ہیں کہ یہ واقع ہے، حتیٰ کہ اکابر مشائخ نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ ہم نے اللہ کی رؤیت کی ہے، جیسے حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے، لیکن اس رؤیت سے مراد رؤیت بالقلب ہوگی، رؤیت بالبصر نہیں ہوگی، اور اس میں کوئی خفا نہیں۔

والله تعالى خالق لافعال العباد الخ: سے ایک اور مسئلہ بیان کرتا ہے، کہ بندے کے جمیع افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، چاہے وہ افعالِ اختیاریہ ہوں یا اضطراریہ، یعنی کفر، ایمان، طاعت، عصیان، سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

و اما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف و لاخفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين و الله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر و الايمان و الطاعة و العصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله و قد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق و يكتفون بلفظ الموجد و المخترع و نحو ذلك و حين رأى الجبائي و اتباعه ان معنى الكل واحد و هو المُخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق، احتج اهل الحق بوجوه، الاول ان العبد لو كان خالقا

البتہ رویت باری تعالیٰ خواب میں ہو تو یہ بہت سارے پہلے بزرگوں سے حکایت بیان کی گئی ہے، اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے کہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو دل سے ہوتا ہے آنکھ سے نہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال ایمان، کفر، فرمانبرداری اور نافرمانی کا خالق ہے،، ایسا نہیں جو معتزلہ کا گمان ہے، کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے، اور ان کے پہلے لوگ لفظ خالق کو (بندوں پر) بولنے سے پرہیز کرتے تھے، اور وہ لفظِ موجد اور مخترع وغیرہ پر اکتفاء کرتے تھے، اور جب جبائی اور اس کی اتباع نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہے اور وہ معنی ہے عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، تو انہوں نے لفظ خالق کو (غیر خالق پر) بولنے کی جرءت کی، اور اہل حق نے کئی طرح سے دلائل دئے ہیں: اولاً: یہ کہ بندہ اگر خالق ہوتا

لا كما زعمت الخ: ماتن کا یہ انداز ہے کہ متن میں اختلافی مسائل ذکر کرتے ہوئے فقط اپنا مختار ذکر کر دیتا ہے۔ مذکورہ عبارت سے شارح معتزلہ کا مذہب بیان کرتا ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں: افعالِ اختیاریہ کا خالق تو بندہ ہے اور افعالِ اضطراریہ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، یعنی جمیع افعال کا خالق اللہ نہیں ہے۔

و قد كانت الاوائل الخ: معتزلہ کے متقدمین اس حوالے سے اچھے تھے کہ وہ بندے پر لفظ ''خالق'' کا اطلاق کرنے سے پرہیز کرتے تھے، اور بندے کو صرف موجد اور مخترع کہتے تھے، خالق نہیں کہتے تھے، کیونکہ وہ کہتے تھے کہ خالق کا اطلاق اکثر اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے، اس لیے بندے پر نہیں کرنا چاہیے، لیکن جب جبائی معتزلی کا زمانہ آیا تو اس نے کہا کہ موجد و مخترع اور خالق سب کا معنی ایک ہی ہے: عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، پس جب سب کا معنی ایک ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے بندے پر موجد و مخترع کا تو اطلاق کرتے ہیں، لیکن خالق کا نہیں کرتے؟ لہٰذا انہوں نے جرأت کی اور بندے پر لفظ ''خالق'' کا اطلاق کر دیا۔

احتج اهل الحق بوجوه، الاول الخ: سے اہل حق کے دلائل نقل کرتا ہے، اس پر کہ بندے کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، تو پہلی دلیل ان کی یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا، تو پھر اپنے افعال کی تفاصیل کا عالم بھی ہوتا،

لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة و الاختيار لايكون الا كذلك و اللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة و على حركات بعضها اسرع و بعضها ابطأ و لاشعور للماشي بذلك و ليس هذا ذهولًا عن العلم بل لو سئل لم يعلم و هذا في اَظهر افعاله و اما اذا تاملتَ في حركات اعضائه في المشي و الاخذ و البطش و نحو ذلك و ما يحتاج اليه من تحريك العضلات و تمديد الاعصاب و نحو ذلك فالامر اظهر، الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى "وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ" اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى

اپنے افعال کا، تو یقیناً وہ اپنے افعال کی تفاصیل کا عالم ہوتا کیوں کہ یہ بات ضروری وبدیہی ہے کہ شے کی ایجاد قدرت واختیار سے ہوتی ہے، وہ نہیں ہوتا مگر اسی طرح ہی۔ اور لازم باطل ہے۔ کہ بلاشک ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا کئی پے درپے سکونوں اور حرکتوں پر مشتمل ہے، بعض دوسری بعض سے تیز ہوتی ہیں اور بعض دوسری سست ہوتی ہیں، لیکن چلنے والے کو اس کا شعور نہیں ہوتا اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے، بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے معلوم نہیں ہوگا اور یہ اس کے اکثر افعال میں ہے۔ اور جب تو اس کے اعضاء کی حرکت میں چلتے ہوئے، لیتے اور پکڑتے ہوئے وغیرہ صورتوں میں غور وفکر کرے گا اور اس میں عضلوں کی حرکت اور اعضاء کے لمبا ہونے وغیرہ کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے، تو معاملہ بہت ظاہر ہے، ثانیا: یہ کہ اس سلسلہ میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور جو تم کام کرتے ہو کو پیدا کیا،، یعنی تمہارے عمل اس صورت پر کہ ما مصدریہ ہے، تاکہ ضرورت نہ پڑے

کیونکہ جو کسی شے کو پیدا کرتا ہے، اپنی قدرت واختیار سے پیدا کرتا ہے، تو پہلے اس شے کا علم تفصیلی ہوگا، تب پیدا کرے گا، اور لازم باطل ہے، یعنی بندے کو پہلے علم تفصیلی نہیں ہوتا، لہذا مقدم بھی باطل ہے، کہ بندہ خالق ہو، تو مدعیٰ ثابت ہوگیا کہ اللہ خالق ہے۔

فان المشی من موضع الی موضع الخ: سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ بندے کو تفاصیل کا علم کیوں نہیں ہوتا، تو ایک ہوتے ہیں ظاہری افعال اور ایک ہوتے ہیں باطنی افعال، ظاہری افعال یہ ہیں کہ مثلاً بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے، تو درمیان میں کئی سکونات آتے ہیں، کہ جب پاؤں کو زمین پر رکھتا ہے تو یہاں سکون ہوتا ہے، اور اسی طرح اس کی بعض حرکتیں بعض سے تیز ہوتی ہیں، اور بعض سست ہوتی ہیں، اور کچھ افعال باطنی ہوتے ہیں کہ مثلاً جب آدمی چلتا ہے تو رگیں بھی حرکتیں اور سکون کرتی ہیں، اور پٹھے بھی کھنچے جاتے ہیں اور لمبے ہوتے ہیں، تو بندے کو ان تفاصیل کا علم کب ہوتا

حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة و يشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نُرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد و الايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد و الايقاع اعنى ما نشاهده من الحركات و السكنات مثلا و الذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية و كقوله تعالى "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" اى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء و كقوله تعالى "اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّايَخْلُقُ" فى مقام التمدح بالخالقية و كونها مناطا لاستحقاق العبادة

ضمیر کو حذف کی یا تمہارا معمول اس صورت میں کہ ما موصولہ ہے اور افعال کو شامل ہے، کیوں کہ ہم جب کہتے ہیں بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں یا بندے کی، ہماری مراد فعل سے وہ معنی مصدری نہیں ہوتی جو ایجاد وایقاع ہے بلکہ حاصل بالمصدر مراد ہے جو ایجاد وایقاع کے متعلق ہے، میری مراد وہ ہے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یعنی حرکتیں اور سکون مثلاً، اور اس نکتہ سے ذہول، کبھی وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وہ ہر شے کا خالق ہے،، یعنی ممکن کا اس پر عقل دلالت وراہ نمائی کرتی ہے اور بندے کا فعل شے ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "تو کیا وہ جو پیدا کرتا ہے وہ اس کی طرح ہے جو پیدا نہیں کرتا،، خالق ہونے کے ساتھ اپنی مدح کر رہا ہے، اور خالقیت عبادت کا مستحق ہونے کے لئے مدار ہے۔

ہے، کہ اس نے کتنے سکونات کیے ہیں اور کتنی حرکات؟ اسی طرح اعصاب کی حرکات وسکنات کی تعداد کو بھی نہیں جانتا، یعنی واضح بات ہے کہ اس کو علم نہیں ہوتا۔

لیس هذا ذهول عن العلم الخ: سے ایک وہم کا ازالہ کر دیا، وہم یہ ہوا کہ بندے کو فعل کی تفاصیل کا علم تو ہوتا ہے، لیکن اس کو ذہول ہو جاتا ہے، اور ذہول سے علم کی نفی تو نہیں ہوتی، تو جواب دیا کہ اس کو سرے سے، علم ہی نہیں ہوتا، اور کوئی ذہول نہیں ہوتا، کیونکہ ذہول کی علامت یہ ہوتی ہے کہ جب وہ توجہ کرے تو فوراً ادراک کر لے اور پوچھنے پر بتا دے، حالانکہ اگر ہم تفاصیل سے سوال کریں، تو بھی نہیں بتا سکتا۔

النصوص الواردة فی ذلك الخ: سے نقلی دلائل ذکر کرتا ہے، کہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ"، اب لفظ "ما" میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ مصدریہ ہے، تو مطلب ہوگا: "وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ عَمَلَكُمْ" اور عمل میں استغراق مراد ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا، اور اگر ما موصولہ ہو تو

مطلب ہوگا: ”وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَعْمُوْلَکُمْ“ یعنی تمہارے معمولات کو بھی اللہ نے پیدا فرمایا، لیکن ”ما“ کو مصدریہ بنانا بہتر ہے، اس لیے کہ اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں تو ضمیر محذوف نکالنا پڑتی ہے (و ما تعملونہ) جبکہ ”ما“ کو مصدریہ بنائیں تو کوئی حذف نہیں ہے، بہر حال دونوں صورتوں میں پتا چلتا ہے کہ بندہ کے اعمال کا یعنی افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے

لانا اذا قلنا افعال الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اور اعتراض کو شارح بعد میں ذکر کرے گا، ہم پہلے بیان کر دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ تمہاری دلیل تب تام ہوتی ہے کہ ”ما“ مصدریہ بنائیں، اب مطلب ہوگا کہ اللہ تمہارے افعال کا خالق ہے، لیکن اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں تو مطلب ہوگا: اللہ تمہارے معمولات کا خالق ہے، لیکن یہ تو محلِ نزاع نہیں ہے، کیونکہ نزاع تو اس میں ہے کہ اعمال کا خالق اللہ ہے یا نہیں ہے، نہ کہ اس میں نزاع ہے کہ معمولات کا خالق اللہ ہے یا نہیں، چنانچہ اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں تو تمہاری دلیل تام نہیں، تو شارح مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں، تب بھی دلیل تامّ ہے، کیونکہ بندے کا ہر فعل اور عمل اس کا معمول ہوتا ہے، پس جب اللہ تعالیٰ معمول کا خالق ہوا، تو عمل کا بھی خالق ہوگا، اسی لیے یہ جو کہتے ہیں کہ ”افعال العباد مخلوقة لله تعالي او للعبد“ تو اس فعل سے مراد معنیٔ مصدری (ایقاع و ایجاب) نہیں ہوتا، کیونکہ معنیٔ مصدری تو اعتباری ہوتا ہے، اور امر اعتباری عدمی ہوتا ہے، یہ کیسے مخلوق بن سکتا ہے، بلکہ فعل سے مراد معنیٔ مصدری کا متعلق ہوتا ہے، جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، یعنی حرکات و سکنات، جیسے: ”اکل“ کا معنیٔ مصدری ہے کھانا، لیکن مراد اس سے منہ کی حرکات و سکنات ہوتی ہیں، تو جب عمل سے مراد معمول ہوا، تو اب تمہارا وہم زائل ہوگیا، کہ استدلال صرف ”ما“ مصدریہ پر موقوف ہے۔

و کقولہ تعالی: ”اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّایَخْلُقُ“ الخ: سے دوسری نقلی دلیل ذکر کرتا ہے، اس پر کہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّایَخْلُقُ“ یعنی جو خالق ہے، اور جو خالق نہیں ہے، یہ آپس میں برابر نہیں ہو سکتے، تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے وصفِ خالقیت کے ساتھ اپنی مدح فرمائی ہے، اور مقامِ مدح میں اوصافِ مختصّہ کا ذکر ہوتا ہے، اب اگر بندہ بھی خالق ہو، تو وصفِ خالقیت اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص نہیں ہوگی، اور دوسری بات یہ ہے کہ خالقیت مدار ہے استحقاقِ عبادت کا، کہ اللہ تعالیٰ خالقیت کی وجہ سے مستحقِ عبادت ہے، جب بندہ بھی خالق ہوا تو پھر وہ بھی مستحقِ عبادت ہونا چاہیے، معلوم ہوا کہ بندہ افعال کا خالق نہیں ہے۔

لا یقال فالقائل الخ: سے اعتراض کرتا ہے کہ جب خالقیت مدار ہوئی استحقاقِ عبادت کا، تو پھر معتزلہ کو مشرک کہنا چاہیے، کیونکہ وہ تو بندہ کو خالق مانتے ہیں، اور خالقیت استحقاقِ عبادت کا مدار ہے، لہٰذا بندہ کو مستحقِ عبادت بھی ماننا پڑے گا، تو ان کو مشرک کہنا چاہیے، حالانکہ تم ان کو موحدین کہتے ہو، تو جواب دیتا ہے، لانا نقول سے، کہ معتزلہ مشرک نہیں ہیں، کیونکہ اشراک کا معنی ہے: کسی کو وصفِ اُلوہیت میں شریک ماننا یعنی کسی اور کو بھی واجب الوجود ماننا، جیسے مجوسی کہتے ہیں کہ خیر کا خالق یزدان (اللہ تعالیٰ) ہے، اور شر کا خالق اہرمن (شیطان) ہے، اور یہ دونوں واجب الوجود ہیں، اور دوسرا معنی

لایقال فالقائل یکون العبد خالقًا لافعاله یکون من المشرکین دون الموحدین لانا نقول الاشراك هو اثبات الشریك فی الالوهیة بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادة کما لعبدة الاصنام و المعتزلة لایثبتون ذلك بل لایجعلون خالقیة العبد کخالقیة الله تعالی لافتقاره الی الاسباب و الآلات التی هی بخلق الله تعالی الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا فی تضلیلهم فی هذه المسئلة حتی قالوا ان المجوس اَسْعَدُ حالًا منهم حیث لم یثبتوا الا شریکًا واحدًا و المعتزلة یثبتون شرکاء لاتحصی

نہ کہا جائے: تو جو قائل ہو اس بات کا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے وہ مشرک ہوگا موحد نہ ہوگا، کیوں کہ ہم کہتے ہیں: اشراک کا مفہوم ہے: الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا واجب الوجود ہونے کے معنی میں جیسا کہ مجوسیوں کا (مذہب ہے) یا پھر عبادت کا مستحق ہونے کے معنی میں جیسا کہ بت پرستوں اور معتزلہ کا مذہب ہے، کہ وہ اسے ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی طرح نہیں کرتے، کیونکہ بندہ اسباب و آلات میں اس کا محتاج ہے اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں مگر ماوراء النہر کے مشائخ نے اس مسئلہ کے اندر اُن کو گمراہ قرار دینے میں مبالغہ کیا ہے، حتیٰ کہ انہوں نے کہا: مجوسی ان سے زیادہ سعادت کی حالت والے ہیں اس لئے کہ وہ ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ کئی شریک ثابت کرتے ہیں۔ جن کا شمار نہیں کیا جا سکتا۔

اِشراک کا یہ ہے کہ کسی کو مستحقِ عبادت ٹھہرانا، جیسے بت پرست، بتوں کو واجب الوجود تو نہیں مانتے لیکن مستحقِ عبادت ٹھہراتے ہیں، لہٰذا مجوسی اور کافر یعنی بت پرست مشرک ہوتے ہیں، لیکن معتزلہ مشرک نہیں، کیونکہ وہ نہ تو بندے کو واجب الوجود مانتے ہیں، نہ ہی مستحقِ عبادت ٹھہراتے ہیں، لہٰذا مشرک نہ ہوئے، بلکہ وہ اللہ اور بندے کی خالقیت میں فرق کرتے ہیں، کہ اللہ خالق ہے بغیر آلات اور اسباب کے، اور بندہ اپنی خالقیت میں آلات و اسباب کا محتاج ہے۔

الا ان مشائخ ماوراء النهر الخ: ہاں! مشائخ ماوراء النہر نے معتزلہ کو کافر کہا ہے، لیکن ”کفر“ کا انھوں نے حقیقی معنی مراد نہیں لیا، بلکہ انھوں نے ان کی تضلیل میں مبالغہ کیا ہے، وہ کہتے ہیں: معتزلہ سے مجوسی اچھے ہیں، کیونکہ مجوسی تو صرف ایک کو شریک ٹھہراتے ہیں، لیکن معتزلہ تو ہر بندہ کو خالق مانتے ہیں، لہٰذا انھوں نے غیر متناہی شریک بنا لیے۔

و احتجت المعتزلة بانا نفرق الخ: سے معتزلہ کے دلائل نقل کرتا ہے، اس پر کہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ بندہ ہے، کیونکہ اگر بندے کے افعال کا خالق اللہ ہوتا، تو پھر بندے کے افعال میں کوئی فرق نہ ہوتا، حالانکہ ایک حرکت ماشی کی ہے، اور ایک حرکت مرتعش کی ہے، اور بالبداہت دونوں میں فرق ہے، اور فرق یہی ہے کہ پہلی حرکت بندے کے اختیار

و احتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية و بانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف و المدح و الذم و الثواب و العقاب و هو ظاهر، و الجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار اصلا و اما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى، و قد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب و الزاني و السارق الى غير ذلك و هذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء مَن قم به ذلك الشيء لا مَنْ اوجده اَوَ لايرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد

اور معتزلہ نے دلیل یوں دی کہ ہم بالضرورت چلنے والے اور رعشہ والے کی حرکت میں فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت تو اختیار سے ہے اور دوسری اختیار سے نہیں اور یوں کہ اگر سب کچھ اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ہو تو پھر تکلیف، مدح، مذمت، ثواب اور سزا کا قاعدہ باطل ہو جائے گا۔ اور وہ ظاہر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض جبریہ پر ہوتا ہے جو کسب اور اختیار کی بالکل نفی کے قائل ہیں۔ البتہ ہم تو ثابت کریں گے اسی صورت پر جس پر ہم اس کی تحقیق کرتے ہیں ''ان شاء اللہ تعالی ''، اور کبھی دلیل دی جاتی ہے کہ اگر وہ بندوں کے افعال کا خالق ہے تو وہ ضرور کھڑا ہونے والا، بیٹھنے والا، کھانے والا، پینے والا، زنا کرنے والا اور چوری کرنے والا وغیرہ ہوگا (معاذ اللہ من ذالک) یہ جہل عظیم ہے، کیوں کہ جو کسی شے سے متصف ہوتا ہے وہ شے اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے، وہ نہیں جس نے اسے ایجاد کیا، اور کیا وہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سیاہی کا خالق ہے۔

سے ہے، اور دوسری حرکت اضطراری ہے، تو فرق اس لیے ہے کہ پہلی حرکت کا خالق بندہ ہے، اور دوسری کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، اور اگر سب افعال کا خالق اللہ ہوتا، تو سب افعال اضطراری ہوتے، اور افعال اضطراری میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

و بانه لو كان الكل بخلق الله الخ: سے معتزلہ کی دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر جمیع افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہو، تو پھر قاعدۂ تکلیف ہی باطل ہو جائے گا، کیونکہ بندہ اپنے فعل کے ساتھ مکلّف ہوتا ہے، اور تکلیف اُسی سے دی جاتی ہے جس میں اس کو اختیار ہو، جب افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہوا، تو اب وہ بندہ فعل کرنے میں مضطر ہوگا، نہ کہ مختار، تو قاعدۂ تکلیف باطل ہوا، اور اسی طرح مدح، ذم، ثواب، عقاب بھی باطل ہو جائیں گے۔

والجواب ان ذلك الخ: سے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے، کہ معتزلہ کا یہ اعتراض ہمارے اوپر تو وارد نہیں ہو سکتا، ہاں! یہ جبریہ پر وارد ہوگا، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ بندہ میں نہ کسب ہے، نہ اختیار، ہم تو بندے کو کاسب مانتے ہیں۔

و البياض و سائر الصفات في الاجسام و لايتصف بذلك و ربما يتمسك بقوله تعالى "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ"، "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ"، و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير و هي اى افعال العباد كلها بارادته و مشيته تعالى و تقدس و قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد و حكمه لايبعد ان يكون ذلك اشارةً الى خطاب التكوين

اور سفیدی کا اور جو باقی صفات اجسام میں ہیں ان کا خالق ہے، اور ان سے وہ خود متصف نہیں ہے، اور کبھی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے، ''اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والوں سے زیادہ خوب صورت پیدا کرنے والا ہے،، ''اور جب تو بناتا تھا مٹی سے پرندے کی طرح،،۔ اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں پر تقدیر (اندازہ کرنا) کے معنی میں ہے۔ ''اور وہ،، یعنی بندوں کے افعال ''سب کے سب اللہ تعالیٰ وتقدس کے ارادہ اور چاہنے سے ہوتے ہیں،، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ دونوں (ارادہ ومشیئت) ہمارے نزدیک ایک ہی معنی میں تعبیر ہوتے ہیں ''اور اس کا حکم،، دور نہیں ہے کہ یہ تکوین کے خطاب کی طرف اشارہ ہو۔

و قد يتمسك بانه لو كان الخ: سے معتزلہ کی ایک اور دلیل کا ذکر کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: جمیع افعال کا خالق اللہ ہے، لہٰذا وہ قیام، قعود، زنا، سرقہ، سب کا خالق ہے، تو پھر اللہ کو قاعد، قائم، سارق، زانی وغیرہ کہنا چاہیے (معاذ اللہ!) حالانکہ کوئی بھی ایسا نہیں کہتا۔

وهذا جهل عظيم الخ: سے جواب دیتا ہے کہ یہ تمہارا جہل عظیم ہے، کیونکہ قانون یہ ہے کہ ہمیشہ وہی بندہ کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے جس بندے کے ساتھ وہ شے قائم ہو، اور وہ متصف بالشیء نہیں ہو سکتا جو شے کو پیدا کرے، اور یہ تم بھی مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ سواد و بیاض وغیرہ کا خالق ہے، لیکن تم اسود وابیض کا حمل اللہ تعالیٰ پر نہیں کرتے، تو اسی لیے اتصاف نہیں کرتے کہ سواد و بیاض کا اللہ کے ساتھ قیام نہیں ہے۔

و ربما يتمسك بقوله تعالى الخ: سے معتزلہ کی ایک اور دلیل نقل کرتا ہے، کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں احسن الخالقين ہوں، معلوم ہوا کہ خالق اور بھی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ خالقین کا احسن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ '' کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پرندے کی ہیئت بناتے اور خلق کرتے تھے، تو خلق کے ساتھ بندہ بھی متصف ہو گیا۔

والجواب ان الخلق ههنا بمعن التقدير الخ: سے جواب دیتا ہے، کہ ایک ہے خلق کا حقیقی معنی: اعطائے وجود، اور دوسرا معنی خلق کا ہے: تقدیر، یعنی اندازہ، تو جن دو آیات سے تم نے دلیل پکڑی ہے، ان میں خلق کا حقیقی معنی مراد

نہیں ہے، بلکہ خلق کا معنی اندازہ ہے، کہ اللہ تعالیٰ اندازہ کرنے والوں کا احسن ہے، اسی طرح اذ تخلق کا معنی ہے کہ اے عیسیٰ! (علیہ الصلوٰۃ والسلام) جس وقت آپ اندازہ کرتے مٹی سے ہیئتِ طیر کا، کہ اتنا بڑا ہو، اتنا چھوٹا ہو، اتنا وزنی ہو۔

قوله : و هی ای افعال العباد کلها بارادته الخ : اب یہاں ایک اور مختلف فیہ مسئلہ ذکر کرتا ہے، اور متن میں اپنا مختار ذکر کرتا ہے، کہ بندے کے جمیع افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت اور حکم کے ساتھ ہیں۔

و قد سبق انها الخ : سے کہتا ہے: ماقبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ ارادہ اور مشیت کا ایک ہی معنی ہے، ان میں فرق نہیں، البتہ ماتن نے اپنے مختار سے معتزلہ کا رڈ کر دیا، کیونکہ وہ جمیع افعال کو اللہ کے ارادہ اور مشیت سے نہیں مانتے، اور ”قد سبق“ سے کرامیہ کا رڈ کیا، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت میں فرق ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے، اور مشیت ازلی ہے۔

وحکمه یعنی جمیع افعال اللہ کے حکم سے ہیں۔ حکم کو سمجھنے سے پہلے ذرا تمہید ہے، کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ“ یعنی جب اللہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے، تو حرف ”کن“ فرماتا ہے، وہ شے ہو جاتی ہے، اب یا تو اللہ تعالیٰ ”کن“ کا تلفظ فرماتا ہے، یا ”کن“ سے کوئی اور معنی مراد ہے، اگر ”کن“ کا تلفظ کرتا ہے، اور شے پیدا ہو جاتی ہے، تو اب یہی ”کن“ خطابِ تکوین ہے، اور ماتریدیہ کا مذہب ہے، اور اگر ”کن“ سے کوئی اور معنی مراد ہے، یعنی سرعت، تو اب مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ”کن“ کی سرعت میں اپنے ارادہ سے فعل پیدا فرما دیتا ہے (اگرچہ ”کن“ کے کروڑویں حصے میں بھی پیدا کرنے پر قادر ہے) یہ مذہب اشاعرہ کا ہے، اب شارح ”لایبعد“ سے کہتا ہے کہ ”حکمه“ سے مراد خطابِ تکوین ہے، کیونکہ ماتریدیہ ”تکوین“ کو صفتِ حقیقی مانتے ہیں، البتہ اشاعرہ کہیں گے کہ تکوین کوئی صفت نہیں، اللہ تعالیٰ اپنے ارادہ اور مشیت سے سب افعال پیدا فرماتا ہے۔

(و قضیته) ای قضائه و هو عبارة سے کہتا ہے کہ جمیع افعال بندے کے، اللہ کی قضا سے ہیں، اور قضا کا معنی بتا دیا: ”فعل میں پختگی“، اور بندے سے بھی افعال کا صدور نہایت پختہ ہوتا ہے۔

لایقال: لو کان الکفر الخ : سے اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: جمیع افعال اللہ کی قضا سے ہیں، تو پھر کفر بھی ایک فعل ہے، یہ بھی اللہ کی قضا سے ہوگا، اور یہ قانون ہے کہ قضا کے ساتھ رضا واجب ہوتی ہے، اور کفر بھی قضا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ بھی رضا واجب ہوگی، حالانکہ رضا بالکفر تو کفر ہوتا ہے۔

لانا نقول الکفر الخ : سے جواب دیتا ہے، کہ یہ تو ٹھیک ہے، رضاء بالقضاء واجب ہے، لیکن اس سے رضاء بالکفر کا وجوب لازم نہیں آتا، کیونکہ ہم نے تو کہا ہے: قضاء کے ساتھ رضاء واجب ہے، اور کفر قضاء نہیں، بلکہ یہ تو مقضیّ ہے، اور مقضیّ، قضاء کا متعلق ہوتا ہے، چنانچہ رضاء بالقضاء واجب ہے، نہ کہ رضاء بالمقضی واجب ہے۔

(و تقدیره) هو تحدید کل مخلوق الخ : یہاں سے کہتا ہے کہ جمیع افعال اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے ساتھ ہیں۔ پھر تقدیر کا معنی بتا دیا کہ ہر مخلوق کی حد مقرر کرنا کہ فلاں میں اتنا حسن ہے، اتنا قبح ہے، یا نفع یا نقصان ہے، اور دوسری وہ

و قضیته ای قضائه و هو عبارة عن الفعل مع زیادة احکام لایقال لو کان الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب و اللازم باطل لان الرضاء بالکفر کفر لانا نقول الکفر مقضی لا قضاء و الرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی و تقدیره و هو تحدید کل مخلوق بحده الذی یوجد من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما یحویه من زمانٍ او مکان و ما یترتب علیه من ثواب و عقاب و المقصود تعمیم ارادة الله تعالی و قدرته لما مر من ان الکل بخلق الله تعالی و هو یستدعی القدرةَ و الارادة لعدم الاکراه و الاجبار، فان قیل فیکون الکافر مجبوراً فی کفره والفاسق فی فسقه فلایصح تکلیفهما بالایمان و الطاعة، قلنا انه تعالی اراد منهما الکفر و الفسق باختیارهما فلاجبر کما انه علم منهما الکفر و الفسق بالاختیار و لم یلزم تکلیف المحال و المعتزلة انکروا ارادة الله تعالی للشرور و القبائح حتی قالوا انه اراد من الکافر و الفاسق ایمانَه و طاعته لا کفره و معصیته زعما منهم ان ارادة القبیح قبیحة کخلقه و ایجاده

”اور اس کا قضیہ“، یعنی اس کی قضاء فعل سے تعبیر ہے مع زائد احکام کے، نہ کہا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء کے ساتھ ہوتا تو یقیناً اس پر رضاء بھی واجب ہوتی، کیوں کہ رضاء بالقضاء واجب ہے، اور لازم باطل ہے کیوں کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لئے کہ ہم کہتے ہیں: کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں اور رضاہ قضاء پر واجب ہوتی ہے نہ کہ مقضی پر ”اور اس کی تقدیر“، اور وہ ہر مخلوق کی حد مقرر کرنا ہے اس حد کے ساتھ جو پائی جائے یعنی حسن، برائی، نفع اور نقصان اور جس زمانہ یا مکان نے اس کو گھیر رکھا ہو اور جس پر ثواب وسزا کا ترتب ہو اور مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ کو اور اس کی قدرت کو عام قرار دینا ہے جیسا کہ گزر گیا کہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور یہ چیز قدرت وارادہ کا تقاضا کرتی ہے کیوں کہ اکراہ واجبار نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جائے: پھر تو کافر اپنے کفر میں مجبور ہوگا اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا۔ تو انہیں ایمان واطاعت کی تکلیف دینا درست نہ ہوگا۔ ہم جواباً کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے ان سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر وفسق کا ارادہ فرمایا ہے تو جبر کوئی نہ ہوا۔ جیسا کہ وہ ان سے کفر وفسق کو بالاختیار جانتا ہے، اس طرح محال کی تکلیف لازم نہیں آتی۔ اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا شروں اور برائیوں کی وجہ سے انکار کیا ہے، حتی کہ انہوں نے کہا: کہ اس نے کافر وفاسق سے ایمان وطاعت کا ارادہ فرمایا نہ اس کے کفر اور اس کی نافرمانی کا، ان کے اس گمان کی وجہ سے برائی کا ارادہ کرنا برا ہے اس کی خلق وایجاد کی طرح (معاذ اللہ تعالیٰ)

بھی تقدیر ہے جو مخلوق کا احاطہ کرے، یعنی زمان اور مکان، اسی طرح جو مخلوق پر مترتب ہو، یعنی ثواب وعقاب، یہ بھی تقدیر ہے۔

و المقصود تعمیم الارادة الخ : سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیتا ہے، سوال یہ ہے کہ تم نے اتنے الفاظ کیوں بولے ہیں، کہ بندہ کے افعال اللہ تعالیٰ کی مشیت، اراد، حکم قضاء وغیرہ سے ہیں؟ تو مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ اصل مقصود اللہ کے ارادہ اور قدرت میں تعمیم بیان کرنا تھا، کیونکہ اللہ کا حکم، قضاء، تقدیر، سب اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ہی ہیں، اور اللہ کا ارادہ اور قدرت حسن وقبح، نفع وضرر کو بھی عام ہے، اسی طرح زمان، مکان اور ثواب وعقاب کو بھی شامل ہے، اور تعمیمِ ارادہ وقدرت پر پیچھے دلیل گزر چکی ہے کہ بندے کے جتنے افعال ہیں، سب اللہ کی خلق سے ہیں، اور خلق تب ہوگی کہ پہلے اللہ میں ارادہ اور قدرت ہو، ورنہ اِجبار واِکراہ لازم آئے گا۔

فان قیل فیکون الکافر مجبوراً الخ : سے ایک اعتراض کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: بندے کے جمیع افعال سے اللہ کے ارادہ اور تقدیر کا تعلق ہوتا ہے، تو اس سے لازم آئے گا کہ کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوں، کیونکہ ان کے کفر اور فسق کے ساتھ اللہ کے ارادے کا تعلق ہو چکا ہے، اور اللہ کے ارادہ کا خلاف تو محال ہے، لہٰذا کافر سے کفر کا خلاف یعنی ایمان اور فاسق سے فسق کا خلاف یعنی طاعت محال ہوگی، تو اب کافر اور فاسق اپنے کفر اور فسق میں مجبور ہوں گے، اور ایمان وطاعت کے ساتھ ان کی تکلیف صحیح نہ ہوئی۔

قلنا انه تعالی اراد عنهما الخ : سے جواب دیتا ہے کہ، ٹھیک ہے، فاسق کے فسق اور کافر کے کفر کے ساتھ اللہ کے ارادے کا تعلق ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ان دونوں کے ساتھ تعلق اس طرح ہے، کہ ان دونوں سے کفر اور فسق کا صدور ان کے اختیار سے ہوگا، اب ارادے کا خلاف تو محال ہے، لہٰذا بغیر اختیار کے ان سے کفر اور فسق کا صدور محال ہوگا، اور اختیار کے ساتھ صدور واجب ہوگا، چنانچہ یہ جبر کی بجائے اختیار پر پختہ دلیل ہوئی۔

و المعتزلة انکروا ارادة الله تعالی، اب یہاں سے معتزلہ کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ نیک افعال تو اللہ کے ارادے سے ہوتے ہیں، لیکن قبائح اور شرور کا اللہ ارادہ نہیں کرتا، حتیٰ کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کافر اور فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کرتا ہے، دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے قبیح کی خلق قبیح ہوتی ہے، ایسے ہی قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہوتا ہے، اب اگر قبائح اور شرور کا بھی اللہ تعالیٰ ارادہ کرے، تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قبائح کے ساتھ متصف ہو جائے، کیونکہ قبائح کا ارادہ قبیح ہوتا ہے۔

و نحن نمنع ذلك الخ : سے جواب دیتا ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ قبیح کا ارادہ اور خلق قبیح ہوتی ہے، کیونکہ قبیح کا کسب قبیح ہوتا ہے، اور قبیح کے ساتھ اتصاف قبیح ہوتا ہے، نہ کہ قبیح کی خلق اور ارادہ قبیح ہوتا ہے۔

و نحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى و هذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يُرد اسلامى فاذا اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك و لكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب

اور ہم اس سے منع کرتے ہیں بلکہ برائی کا کسب اور اس سے متصف ہونا برا ہے، اس طرح ان کے نزدیک اکثر جو بندوں کے افعال ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔ عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انہوں نے کہا: کسی ایک نے مجھے الزام نہ دیا جو مجھے ایک مجوسی نے الزام دیا: وہ مجوسی میرے ساتھ کشتی میں تھا، میں نے اسے کہا: تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا؟ تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں فرمایا۔ تو جب اس نے میرے اسلام کا ارادہ فرمایا میں اسلام قبول کرلوں گا۔ میں نے مجوسی کو کہا: بے شک اللہ تعالیٰ تیرے اسلام کا ارادہ فرماتا ہے لیکن شیاطین تجھے نہیں چھوڑتے، تو مجوسی کہنے لگا: تو پھر میں زیادہ غالب شریک کے ساتھ ہوں۔

یکون اکثر ما یقع الخ : سے معتزلہ کا مزید رَدّ کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: قبائح کا اللہ تعالیٰ ارادہ نہیں کرتا، اور یہ بات عام ہے کہ زمانے میں برے اور فاسق وکافر لوگ زیادہ ہوتے ہیں بہ نسبت نیک لوگوں کے، تو ان بدلوگوں کے قبائح اللہ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے، چنانچہ لازم آئے گا کہ اللہ کے مُلک میں اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف پائے جائیں، اور یہ تو بہت بُری بات ہے، کہ بادشاہ کی مرضی کے خلاف اس کے ملک میں کام ہوں۔

حُکی عن عمرو ابن عبید الخ : سے معتزلہ کا مزید ردّ کرتا ہے، کہ معتزلہ کا ایک امام گزرا ہے، جس کا نام عمرو بن عبید تھا، یہ حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا معاصر تھا، اور اعتزال سے اُس نے توبہ کرلی تھی، اور توبہ کرنے کا سبب ایک واقعہ ہے، کہ عمرو بن عبید ایک دن کشتی میں سفر کر رہا تھا، اس کے ساتھ ایک مجوسی بھی سوار تھا، عمرو بن عبید نے کہا: اے مجوسی! تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے؟ مجوسی نے جواب دیا: ابھی میرے اسلام کا اللہ نے ارادہ نہیں کیا، جب میرے اسلام کا اللہ ارادہ کرے گا، تو میں مسلمان ہو جاؤں گا، عمرو بن عبید نے کہا کہ اللہ نے تو تمہارے اسلام کا ارادہ کیا ہے، لیکن شیاطین تجھے نہیں چھوڑتے، مجوسی نے جواب دیا: میں تو پھر شریکِ اَغلب کے ساتھ ہوں، کیونکہ ایک تو تُو نے اللہ کے ساتھ شیطان کا ارادہ بھی تسلیم کرلیا ہے، لہٰذا شیطان شریک ہوگیا، پھر تو نے کہا کہ شیطان تجھے نہیں چھوڑتے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شیطان، اللہ کے ارادے پر غالب ہیں، چنانچہ میں اس کے ساتھ ہوں گا جو شریکِ اغلب ہے، اس پر عمرو بن عبید لاجواب ہوگیا۔

و حکی ان القاضی عبد الجبار الهمدانی دخل علی الصاحب ابن عباد و عنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرانی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور سبحان من لایجری فی ملکه الا ما یشاء و المعتزلة اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة و النهی عدم الارادة فجعلوا ایمان الکافر مرادًا و کفره غیر مراد و نحن نعلم ان الشیء قد لایکون مرادًا و یؤمر به و قد یکون مرادًا او یُنهٰی عنه لحکم و مصالح یحیط بها علم اللہ تعالی او لانه لایسئل عما یفعل آلَا یری

اور ایک حکایت قاضی عبد الجبار ہمدانی کی ہے: وہ ابن عباد صاحب کے پاس آیا اور اس کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرانی بھی تھے، جب اس نے استاذ کو دیکھا تو کہا: پاک ہے وہ جو فحش باتوں سے پاک ہے۔ استاذ نے فوراً کہا: پاک ہے وہ جس کے ملک میں وہی جاری ہوتا ہے جو وہ چاہے۔ اور معتزلہ کا اعتقاد ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو تو انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد بنایا اور اس کے کفر کو غیر مراد بنایا۔ اور ہم جانتے ہیں کہ شے کبھی مراد نہیں ہوتی اور اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے یا اس سے روکا جاتا ہے حکمتوں اور کئی بھلائیوں کی وجہ سے جن کا احاطہ علم الٰہی نے کر رکھا ہے، یا اس لئے کہ اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا کہ وہ کیا کرتا ہے، کیا وہ نہیں دیکھتا؟

و حکی ان القاضی الخ: سے ایک اور حکایت بیان کرتا ہے، کہ ایک قاضی عبد الجبار ہمدانی گزرا ہے، جو معتزلی تھا، ایک دن یہ قاضی، صاحب ابن عباد کے پاس گیا تو صاحب ابن عباد کے پاس استاذ ابو اسحٰق بیٹھا ہوا تھا، استاذ کو دیکھ کر قاضی نے طنزاً کہا: ''سبحان من تنزه عن الفحشاء ''یعنی اللہ تعالیٰ فحشاء سے پاک ہے، اس کا مطلب تھا کہ استاذ ابو اسحٰق کہتا ہے: اللہ فحشاء کا بھی ارادہ کرتا ہے، اس لیے قاضی نے کہا: اللہ فحشاء سے پاک ہے، ابو اسحٰق نے فوراً جواب دیا: سبحان من لایجری فی ملکه الا ما یشاء، یعنی اللہ کے مُلک میں اللہ کی مشیت سے ہی ہر شے جاری ہے، تو استاذ نے قاضی کے طنز کا یوں جواب دیا، کہ تم کہتے ہو: اللہ کے ملک میں اس کے ارادہ کے خلاف افعال ہوتے ہیں، ہرگز نہیں! بلکہ اللہ کے ملک میں اسی کی مشیت سے کام ہوتے ہیں۔

و المعتزلة اعتقدوا ان الامر الخ: سے معتزلہ کی دلیل نقل کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ فحشاء کا ارادہ کرے گا، اور نہی مستلزِم ہے عدمِ ارادہ کو، یعنی جن سے نہی ہے، ان کا ارادہ بھی نہیں کرے گا، تو اللہ نے کافر سے ایمان طلب کیا، اب کافر کا ایمان مراد ہوا، اور اس کو کفر سے منع کیا، لہٰذا اس کا کفر غیر مراد ہے، تو معلوم ہوا کہ قبائح کا ارادہ نہیں کرتا۔

نحن نعلم ان الشیء الخ: سے جواب دیتا ہے: ہم نہیں مانتے کہ جن کی طلب ہے، وہ مراد ہیں، اور جو غیر مراد

ان السید اذا اراد ان یُظهر علی الحاضرین عصیان عبده یامره بشیء و لایریده منه و قد یتمسک من الجانبین بالآیات و باب التاویل مفتوح علی الفریقین و للعباد افعال اختیاریة یثابون بها ان کانت طاعة و یعاقبون علیها ان کانت معصیة لا کما زعمت الجبریة انه لا فعل للعبد اصلا و ان حرکاته بمنزلة حرکات الجمادات لاقدرة علیها و لاقصد و لا اختیار و هذا باطل لانا نفرق بالضرورة بین حرکة البطش و حرکة الارتعاش و نعلم ان الاولی باختیاره دون الثانی

کہ سید جب ارادہ کرے کہ حاضرین پر اپنے غلام کے گناہ ظاہر کرے تو وہ اسے کسی شے کا حکم دیتا ہے اور اس سے اس شے کا ارادہ نہیں کرتا اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریقوں پر کھلا ہے۔ ''اور بندوں کے افعال اختیاری ہوتے ہیں جن پر ثواب دئے جاتے ہیں،، اگر اطاعت ہو ''اور سزا دئے جاتے ہیں اگر گناہ ہو،، ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا کہ بندے کا فعل بالکل نہیں ہے، اور اس کی حرکتیں جمادات کی حرکتوں کی طرح ہی ہیں بندے کو ان پر کوئی قدرت نہیں ہے اور نہ کوئی قصد و ارادہ نہ اختیار اور یہ باطل ہے۔ کیوں کہ ہم بالضرورۃ پکڑنے اور رعشہ کی حرکتوں میں فرق کرتے ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ حرکت بطش بندے کے اختیار سے ہے اور دوسری نہیں۔

ہیں، ان سے نہی ہے، کیونکہ کبھی ایک شے مراد نہیں ہوتی، لیکن اس کا امر ہوتا ہے، اور کبھی ایک شے مراد ہوتی ہے، لیکن اس سے نہی ہوتی ہے، اور تمہارے مذہب پر اس کا عکس ہونا چاہیے، کما سیجیء المثال، لیکن جو کبھی مراد سے نہی، اور غیر مراد کا امر ہوتا ہے، تو حکمت اور مصلحت کی وجہ سے، جن کا علم اللہ کو ہی ہے۔

او لانه لایسئل الخ: سے دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر بندہ کوئی فعل کرے، تو اس سے سوال کیا جاتا ہے کہ تو نے یہ کام کیوں کیا ہے؟ لیکن اللہ کے کسی فعل کے متعلق اس سے پوچھ گچھ نہیں کی جا سکتی کہ تو نے فلاں سے نہی کی ہے، تو اس کا ارادہ کیوں کیا ہے؟ اور فلاں کا امر کیا ہے، اس کا ارادہ کیوں نہیں کیا؟ (کما قال: لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُوْنَ)

ان السید اذا اراد الخ: سے مثال دیتا ہے کہ کبھی امر ہوتا ہے، لیکن وہ ارادہ کو مستلزِم نہیں ہوتا، جیسے ایک غلام نافرمان ہو، لوگوں کے سامنے مالک اس کو مارے، لوگ کہیں کہ کیوں مارتا ہے؟ تو وہ اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لیے غلام کو امر کرتا ہے، تو جس چیز کا وہ امر کرتا ہے، وہ چیز مراد نہیں ہوتی، بلکہ وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ یہ میرے امر پر عمل نہ کرے، تاکہ اس کا عصیان (نافرمانی) ظاہر ہو، تو یہاں امر ہے، لیکن ارادہ اس امر کا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ امر، ارادہ کو مستلزِم نہیں ہے، اور نہی بھی اسی کی مثل ہے۔

و لانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه و لايترتب استحقاق الثواب و العقاب على افعاله و لا اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد و الاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى و كتب و صام بخلاف مثل طال الغلام و اسود لونه و النصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى "جزاء بما كانوا يعملون" و قوله تعالى "فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر" الى غير ذلك،

اوراس لئے کہ اگر عبد کا فعل بالکل نہ ہو تو یقیناً اس کو تکلیف دینا درست نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا، اور نہ ہی ان افعال کا اسناد بندے کی طرف ہو سکے گا جو ارادہ واختیار کے سابق ہونے کا حقیقت کے طور پر تقاضا کرتے ہیں۔ جیسے اس نے نماز پڑھی، اس نے لکھا اور اس نے روزہ رکھا بخلاف ''لڑکا لمبا ہوگیا، اس کا رنگ کالا ہوگیا،، کے۔ اور نصوصِ قطعیہ اس کی نفی کرتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''بدلہ اس کا جو وہ کرتے تھے،، اور ارشاد باری تعالیٰ ''تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے،، وغیرہ وغیرہ۔

و قد يتمسك من الجانبين الخ: سے کہتا ہے کہ دونوں مذاہب پر اور بھی کئی دلائل ہیں، اور دونوں فریق ایک دوسرے کے دلائل کی تاویلات کرتے ہیں، جو طوالت سے بچنے کے لیے یہاں ذکر نہیں کیں۔

و للعباد افعال اختيارية الخ: یہاں سے ایک اور مسئلہ ذکر کرتا ہے، کہ بندے کے لیے افعالِ اختیاریہ ہیں، اگر وہ افعال طاعت ہوئے، تو ان کے ساتھ ثواب دیا جائے گا، اور اگر معصیت ہوئے تو ان پر بندہ کو عقاب (عذاب) ہوگا۔

لا كما زعمت الخ: ماتن نے جو مسئلہ بیان کیا ہے، اس سے جبریہ کا رد ہوگیا، جو کہتے ہیں کہ بندے کے لیے بالکل کوئی فعل نہیں، یعنی نہ تو اس میں قدرتِ کسب ہے، نہ ہی خلق، اور بندے کے افعال پتھر کی حرکات کی مانند ہیں، اور بندے میں کوئی قصد، اختیار اور قدرت نہیں ہے، جیسے پتھر میں نہیں ہوتی۔

وهذا باطل سے قیاس استثنائی اتصال کے ساتھ کئی رد کرتا ہے۔ پہلا رد یہ ہے کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو، تو لازم آئے گا کہ بندے کے افعال میں کوئی فرق نہ ہو، کیونکہ افعالِ اضطراری سب ایک جیسے ہوتے ہیں، حالانکہ ایک حرکتِ بطش ہے، اور ایک حرکتِ ارتعاش ہے، ان میں ہم فرق کرتے ہیں، فرق یہی ہے کہ پہلی حرکت اختیار سے ہے، اور دوسری اضطراری ہے، اگر بندہ کے لیے کوئی اختیار اور فعل نہ ہو، تو ان میں فرق کیوں ہے؟

و لانه لو لم يكن الخ: سے دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو، تو پھر بندے کی تکلیف صحیح نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ بندہ اپنے فعل کے ساتھ مکلف ہوتا ہے، اور جب بندے کے لیے فعل ہی نہیں، تو مکلف کس سے ہوگا؟

و لايترتب الخ: سے تیسرا رد کرتا ہے، کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو، تو پھر اس کے افعال پر ثواب وعقاب بھی مترتب نہیں ہونا چاہیے۔

و لااسناد الافعال الخ: سے چوتھی دلیل دیتا ہے کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہیں، تو جن افعال سے پہلے قصد اور اختیار ہوتا ہے، ان کا اسناد بندے کی طرف نہیں کرنا چاہیے، على سبيل الحقيقة، حالانکہ کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ فلاں نے کتابت کی، روزہ رکھا، وغیرہ۔

بخلاف مثل الخ: سے یہ بات بتادی کہ بعض افعال سے پہلے قصد واختیار نہیں ہوتا، جیسے: طال الغلام و اسود لونه۔

والنصوص القطعية الخ: ہم نے ماقبل جو لوازِم اور توالی ذکر کیے ہیں (کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو تو تکلیف نہیں ہونی چاہیے، ثواب وعقاب نہیں ہونا چاہیے، اور اس کی طرف افعال کا اسناد نہیں ہونا چاہیے)، ان لوازِم کو نصوصِ قطعیہ باطل کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ،، یعنی جزاء ہے اس کی جو وہ عمل کرتے تھے، تو یہاں عمل کی نسبت بندے کی طرف کی گئی ہے، پس افعال کی نسبت ثابت ہوگئی، اور جو کہا: جزاء ہے ان کے اعمال کی، تو جزاء، ثواب یا عقاب ہی ہوگا، لہٰذا بندے کے افعال پر ثواب وعقاب بھی ثابت ہوگیا، آگے فرمایا: ''فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ،، الخ یعنی جو چاہے مؤمن ہو جائے، یا کافر، تو یہاں اللہ نے اختیار دیا ہے، اس آیت سے مقصود تہدید ہے، مطلب یہ ہے کہ تم ایمان سے مکلف ہو جاؤ، تو تکلیف ثابت ہوگئی۔ جب سب تالی باطل ہوگئے، تو مقدم بھی باطل ہوگیا، اور مقدم یہ تھا کہ بندے کے لیے کوئی فعل نہیں، تو مطلوب ثابت ہوگیا کہ بندے کے لیے فعل واختیار ہے۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ: یہاں سے اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ ماقبل تم نے اللہ کے علم اور ارادہ میں تعمیم کی ہے، تو تمہاری اس تعمیم سے جبر لازم آتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا، یا عدمِ فعل سے، اگر وجودِ فعل سے ہوا، تو فعل واجب ہوگیا، اور اگر عدمِ فعل سے ہوا تو فعل ممتنع ہوگیا، اور جو شے واجب یا ممتنع ہو جائے، اس کے ساتھ تو کوئی اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ اختیار اس کو کہتے ہیں کہ چاہے تو کرے، چاہے تو نہ کرے، اور جب فعل واجب ہوگیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے تو نہ کرے، اور جب فعل ممتنع ہوا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے تو کرے، پس جب اختیار نہ رہا تو بندہ مجبور ہوگیا۔

قلنا يعلم و يريد ان العبد الخ: سے جواب دیتا ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق ہو جاتا ہے وجودِ فعل سے یا عدمِ فعل سے، لیکن وہ تعلق اس طرح ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار کے ساتھ یا فعل کرے گا، یا

فان قیل بعد تعمیم علمِ اللہ تعالی و ارادتہ الجبر لازم قطعا لانھما اما ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمہ فیمتنع و لا اختیار مع الوجوب و الامتناع قلنا یعلم و یرید ان العبد یفعلہ او یترکہ باختیارہ فلا اشکال، فان قیل فیکون فعلہ الاختیاری واجبا او ممتنعا و ھذا ینافی الاختیار، قلنا انہ ممنوع فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار لا منافٍ لہ

پھر اگر کہا جائے: اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کو عام قرار دینے کے بعد قطعی طور پر جبر لازم آتا ہے، کیوں کہ دونوں یا تو فعل کے وجود سے متعلق ہوں گے تو فعل واجب ہوگا یا اس کے عدم کے ساتھ متعلق ہوں تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: وہ جانتا ہے اور چاہتا ہے کہ بندہ اسے اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا تو کوئی اشکال نہیں۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ اس کا فعل اختیاری واجب ہو جائے گا یا ممتنع ہو جائے گا اور یہ اختیار کے منافی ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے: کہ یہ ممنوع ہے، تو بے شک اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کے لئے محقق ہوتا ہے اس کے منافی نہیں ہوتا۔

ترک کرے گا، اب اللہ کے علم اور ارادے کا خلاف تو محال ہے، لہٰذا بندے کا بغیر اختیار کے فعل یا ترک کرنا محال ہوگا، اور اختیار کے ساتھ فعل یا ترک واجب ہوگا، لہٰذا یہ دلیل بندے کے مختار ہونے پر ہے، نہ کہ مجبور ہونے پر۔

فان قیل فیکون فعل الاختیاری الخ: سے ایک اور اعتراض کرتا ہے، کہ جب بندے کے فعل اختیاری کے وجود یا عدم کے ساتھ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق ہو چکا ہے، تو پھر بندے کا فعل اختیاری یا واجب بن جائے گا، یا ممتنع، اور فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع بننا، یہ تو اجتماعِ ضدین ہے، اور اختیار کے منافی ہے، کیونکہ اختیاری کا مطلب ہے کہ کرنا بھی جائز ہو اور نہ کرنا بھی جائز، تو جب فعل اختیاری واجب ہوا تو مطلب ہوگا کہ فعل کرنا واجب اور ضروری بھی ہے، اور جائز بھی، اسی طرح فعل اختیاری ممتنع ہوا، تو مطلب ہوگا کہ فعل اختیاری کا امتناع ضروری ہے، اور جائز بھی ہے، اور یہ اجتماعِ ضدین ہے، جو اختیار کے منافی ہے۔

قلنا انہ ممنوع الخ: سے جواب دیتا ہے کہ فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا اختیار کے کوئی منافی نہیں، کیونکہ وجوب بالاختیار تو الٹا اختیار کو پختہ کرتا ہے، یعنی تو نے اختیار کے ساتھ یہ کام ضرور کرنا ہے، تو یہ اختیار کے کب منافی ہے؟

و ایضا منقوض بافعال الباری الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ تمہارا اِعتراض افعالِ باری کے ساتھ منقوض ہے، کیونکہ اللہ کے بعض افعال بھی اختیاریہ ہیں، لیکن ان افعال کے وجود یا عدم کا اللہ کو علم اور ارادہ ہے، تو پھر اللہ کے افعالِ اختیاریہ بھی واجب یا ممتنع بن جائیں گے، اب تم کیا جواب دو گے؟

و ایضا منقوض بافعال الباری، فان قیل لا معنی لکون العبد فاعلا بالاختیار الا کونہ موجدا لافعالہ بالقصد و الارادۃ و قد سبق ان اللہ تعالی مستقل بخلق الافعال و ایجادھا و معلوم ان المقدور الواحد لایدخل تحت قدرتین مستقلتین، قلنا لاکلام فی قوۃ ھذا الکلام و متانتہ الا انہ لما ثبت بالبرھان ان الخالق ھو اللہ تعالی و بالضرورۃ ان لقدرۃ العبد و ارادتہ مدخلا فی بعض الافعال کحرکۃ البطش دون البعض کحرکۃ الارتعاش احتجنا فی التفصی عن ھذا الضیق الی القول بان اللہ خالق و العبد کاسب و تحقیقہ ان صرف العبد قدرتَہ و ارادتَہ الی الفعل کسب و ایجاد اللہ تعالی الفعل عقیب

اور نیز یہ اعتراض باری تعالیٰ کے افعال کے ساتھ ٹوٹ جاتا ہے، پھر اگر اعتراض ہو، کہ بندے کے بالاختیار فاعل ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ اپنے افعال کا قصد وارادہ کے ساتھ موجد ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق وایجاد میں مستقل ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کوئی کلام نہیں ہے، مگر یہ کہ جب یہ بات برہان سے ثابت ہوگئی کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور یہ ضروری ہے کہ بندے کی قدرت وارادہ کا بعض افعال میں دخل ہو، جیسے پکڑنے کی حرکت، اور بعض میں نہ ہو جیسے: رعشہ کی حرکت۔ اس تنگی سے چھٹکارا پانے کے لئے ہم یہ بات کہنے کے محتاج ہیں، کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ کا اپنی قدرت وارادہ کو فعل کی طرف صرف کرنا کسب ہے اور اللہ تعالیٰ کا فعل کو ایجاد کرنا اس

فان قیل لامعنی لکون العبد الخ: سے ایک اور اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: بندہ فاعل بالاختیار ہے، تو ہم اس کا مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ بندہ اپنے اختیار سے افعال کا موجد ہے، اور ادھر تم کہتے ہو کہ ہر شے کا خالق صرف اللہ ہے، تو اب ایک مقدور ہے، جس کا خالق اللہ تعالیٰ بھی ہے، اور موجد بندہ بھی ہے، چنانچہ لازم آئے گا کہ ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہو جائے، اور یہ تو علل مستقلہ کا ورود ہے، معلول شخص پر۔

قلنا لاکلام فی قوۃ ھذا الکلام الخ: سے جواب دیتا ہے، کہ تمہارے اعتراض کی کلام میں تو کوئی شک نہیں، نہایت ہی مستقل اعتراض ہے، لیکن ہم اللہ کو جو خالق کہتے ہیں تو یہ برہان سے ثابت ہے کہ ''خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ''، لیکن یہ بات بھی بدیہی ہے کہ بعض افعال میں بندے کی قدرت اور ارادہ کو دخل ہے، جیسے: حرکتِ بطش، اگرچہ بعض افعال میں دخل نہیں ہوتا، چنانچہ ہمارے لیے کچھ تنگی پیدا ہوگئی کہ ایک فعل میں بندے کی قدرت اور ارادہ کو بھی دخل ہو اور اللہ کی خلق کو بھی دخل ہو، تو ہم اس تنگی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اس قول کی طرف محتاج ہوگئے کہ افعال کا خالق تو اللہ تعالیٰ

ذلك خلق و المقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد و مقدور العبد بجهة الكسب و هذا القدر من المعنى ضروری و ان لم نقدر علی ازید من ذلك فی تلخیص العبارة المفصحة عن تحقیق کون فعل العبد بخلق الله تعالی و ایجاده مع ما للعبد فیه من القدرة و الاختیار و لهم فی الفرق بینهما عبارات مثل ان الکسب واقع بآلة و الخلق لا بآلة و الکسب مقدور وقع فی محل قدرته و الخلق لا فی محل قدرته

خلق کے بعد ہوتا ہے۔ اور مقدورِ واحد دو قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا لیکن دو مختلف جہتوں سے، تو فعل اللہ تعالیٰ کا مقدور جہت ایجاد کے سبب ہے، اور بندے کا مقدور کسب کی جہت کے سبب ہے اور معنی کی یہ مقدار ضروری ہے، اگرچہ ہم اس سے زیادہ اس عبارت کا خلاصہ پیش نہ کر سکیں جس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ بندے کا فعل اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے اور اس کی ایجاد سے ہے، جب کہ بندے کو بھی اس میں کچھ قدرت و اختیار حاصل ہے۔ اور علماء کی کسب و خلق میں کئی طرح کی عبارات ہیں: مثلاً: یہ کہ کسب آلہ کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ۔ اور کسب مقدور ہے کاسب کی قدرت کی جگہ واقع ہوتا ہے اور خلق قدرت کے محل میں نہیں ہوتا۔

ہے، لیکن کاسِب بندہ ہے۔

و تحقیقه ان صرف العبد قدرتہ و ارادتہ الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے کہ بندہ کاسب ہے، اور اللہ خالق ہے، اور خلق کا معنی تو ہم کو پتا ہے کہ اعطاء الوجود، لیکن کاسب کا معنی کیا ہے؟ تو جواب دیتا ہے کہ کسب کہتے ہیں: بندے کا قدرت اور ارادہ کو صرف کرنا فعل کی طرف، یعنی بندہ پہلے فعل کا ارادہ کرتا ہے، پھر بندے کی قدرت کا تعلق ہو جاتا ہے فعل کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ جب قدرت کا تعلق ہو جائے تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ فعل کو پیدا فرما دیتا ہے، تو یہ خلق ہے، جیسے ہم قتل کا ارادہ کرتے ہیں، اور اس کے بعد تلوار کو کسی کی گردن پر رکھ دیتے ہیں، یہ کسب ہے، لیکن اس کے بعد قتل کو اسی ارادہ اور قدرت کے مطابق اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتا ہے، یہ خلق ہے، لیکن وہ اس پر قادر ہے کہ قتل کو پیدا نہ کرے۔

المقدور الواحد دخل الخ: سے اس پہلے اعتراض کا (کہ مقدورِ واحد میں بندے کے کسب کو بھی دخل ہوا، اور اللہ کی قدرتِ خلق کو بھی دخل ہوا، تو ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہو گیا) جواب دیتا ہے، کہ ٹھیک ہے، ایک مقدور میں اللہ تعالیٰ خالق ہے، اور بندہ کاسب ہے، لیکن یہاں جہتیں مختلف ہیں، کہ وہ اللہ کا مقدور ہے خلق کی جہت سے اور بندے کا مقدور ہے کسب کی جہت سے، اور خرابی تب تھی کہ جہت ایک ہوتی اور ایک مقدور دو کے تحت داخل ہوتا۔

و الکسب لایصح انفراد القادر به و الخلق یصح، فان قیل فقد اثبتم ما نسبتم الی المعتزلة من اثبات الشرکة، قلنا الشرکة ان یجتمع اثنان علی شیء و یتفرد کل منهما بما هو له دون الآخر کشرکاء القریة و المحلة و کما اذا جعل العبد خالقا لافعاله و الصانع خالقا لسائر الاعراض و الاجسام بخلاف ما اذا اضیف امر الی شیئین بجهتین مختلفین کالارض تکون ملکا لله تعالی بجهة التخلیق و للعباد بجهة ثبوت التصرف و کفعل العبد ینسب الی الله تعالی بجهة الخلق و الی العبد بجهة الکسب فان قیل فکیف کان کسب القبیح قبیحا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه، قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حکیم لایخلق شیئا الا و له عاقبة حمیدة

اور کسب کے ساتھ قادر کا منفرد ہونا درست نہیں ہے اور خلق میں صحیح ہے، اگر یہ اعتراض ہو کہ تم نے وہی ثابت کر دیا جسے تم نے معتزلہ کی طرف منسوب کیا، جیسے شرکت کو ثابت کرنا۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ شرکت یہ ہے کہ دو ایک چیز پر اکٹھے ہوں اور ان میں سے ہر ایک تنہا ہو اس کے ساتھ جو اس کے لئے ہے دوسرے کے لئے نہیں، جیسے قربت اور محلّہ کے شرکاء اور جیسے جب بندے کو اپنے افعال کا خالق بنا دیا جائے، حالانکہ صانع (اللہ تعالیٰ) تما اعراض و اجسام کا خالق ہے، بخلاف اس کے کہ کسی ایک امر کو دو چیزوں کی طرف دو مختلف وجہوں سے منسوب کر دیا جائے، جیسے زمین تخلیق کے اعتبار و وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ملک ہے، اور تصرف کے اعتبار و جہت سے بندوں کے ملک ہے اور اسی طرح بندے کا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو خلق کی وجہ سے اور بندے کی طرف منسوب ہوتا ہے تو کسب کی جہت و وجہ سے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ برے کام کا کسب کیسے برا، بیوقوفی، اور مذمت کے استحقاق کا موجب ہو سکتا ہے، بخلاف خلق کے، ہم کہتے ہیں: کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی شے پیدا نہیں کرتا مگر اس کا انجام بہترین ہوتا ہے۔

و ان لم نقدر سے کہتا ہے کہ اس تقدیر کے مسئلہ میں ہم یہی کچھ بتلا سکتے تھے کہ بندہ کے فعل میں اللہ کی خلق ہوتی ہے اور بندے کی قدرت اور اختیار ہوتا ہے، اس سے زیادہ تفصیل پر ہم قادر نہیں۔

ولهم فی الفرق بینهما الخ، دوسرے علماء نے بھی کسب اور خلق میں فرق کیا تھا، یہاں سے ان کو ذکر کرتا ہے، وہ فرق یہ ہے کہ ''کسب ہمیشہ آلہ کے ساتھ ہوتا ہے''، جیسے ہم قتل کا کسب کرتے ہیں تلوار سے، لیکن ''خلق بغیر آلہ کے ہوتی ہے''۔

و الکسب مقدور الخ سے دوسرا فرق بیان کرتا ہے، کہ ''کسب سے مراد مکسوب ہے'' اور ''خلق سے مراد مخلوق ہے''، تو مکسوب کا وہی محل ہوتا ہے جو قدرتِ کاسبہ کا محل ہوتا ہے، اور قدرتِ کاسبہ کا محل تو بندہ ہوتا ہے، لہٰذا مکسوب کا محل بھی بندہ ہوگا، لیکن مخلوق کا وہ محل نہیں ہوتا جو قدرتِ خالقہ کا محل ہوتا ہے، کیونکہ قدرتِ خالقہ کا محل تو اللہ ہے، لیکن مخلوق کا محل اللہ نہیں ہے، اگر مخلوق جواہر ہوئے، تو فی نفسہٖ قائم ہوں گے، ورنہ محل کے محتاج ہوں گے۔

والکسب لایصح الخ: سے تیسرا فرق بیان کرتا ہے، کہ کسب کے ساتھ قادر منفرد نہیں ہوتا، اور خلق میں قادر منفرد ہوتا ہے، کیونکہ خالق کا کوئی شریک نہیں، البتہ کسب میں قادر اس لیے منفرد نہیں ہوتا کہ اس کسب پر اللہ تعالیٰ خلق کو ترتب کرتا ہے۔

فان قیل قد اثبتم الخ: سے اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: افعال میں اللہ خالق ہے، اور بندہ کاسب ہے، تو تم نے شرکت کو ثابت کیا، اور یہی شرکت معتزلہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ افعال کا خالق اللہ بھی ہے اور بندہ بھی، تو جس کی نسبت تم معتزلہ کی طرف کرتے ہو، وہی تم نے خود ثابت کردیا۔

قلنا الشرکۃ: سے جواب دیتا ہے کہ شرکت کا معنی ہے: دو کا ایک فعل میں جمع ہونا، اور ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد ہو، یعنی ہر ایک اپنے حصہ میں کام کرے، دوسرے کے حصہ میں دخل نہ دے، جیسے قریہ اور محلہ والے، محلّہ اور قریہ میں تو شریک ہوتے ہیں، لیکن اپنے اپنے گھر میں منفرد ہوتے ہیں، چنانچہ شرکت کی تعریف معتزلہ کے دعویٰ پر صادق آتی ہے، کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ فعل کا خالق اللہ بھی ہے اور بندہ بھی، لیکن ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد ہے، کہ بعض اعراض کا خالق تو بندہ کو مانتے ہیں، اور باقی اجسام واعراض کا خالق اللہ ہے، لہٰذا معتزلہ کے مذہب پر تو شرکت لازم آتی ہے، لیکن ہمارے مذہب پر شرکت لازم نہیں آتی، کیونکہ ہم تو کہتے ہیں کہ ایک فعل میں اللہ بھی خالق ہے، اور بندہ بھی کاسب ہے، لیکن ہر ایک علیحدہ حصہ میں منفرد نہیں، کہ بعض فعل کا خالق تو اللہ ہو، اور دوسرے بعض کا کاسب بندہ، تب تو شرکت لازم آتی، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس فعل میں خالق اللہ ہے، اسی میں کاسب بندہ ہے، لہٰذا شرکت لازم نہیں آتی، مثلاً: زمین ہے، اس کا مالک اللہ بھی ہے اور بندہ بھی، یہ نہیں ہے کہ زمین کے بعض کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے، اور مالک ہے، لیکن دوسرے بعض کا مالک بندہ، بلکہ زمین ایک ہے، اسی میں اللہ مالک ہے تخلیق کی جہت سے، اور بندہ مالک ہے تصرف کی جہت سے، تو یہ شرکت نہیں ہے، کیونکہ جہتیں مختلف ہیں، اور فعل ایک ہی ہے، اسی طرح بندے کے افعال اللہ کی طرف منسوب ہوتے ہیں تخلیق کی جہت سے، اور بندے کی طرف منسوب ہوتے ہیں کسب کی جہت سے۔

فان قیل کیف کان کسب القبیح الخ: سے اعتراض کرتا ہے کہ جب خلق قبیح کی بھی ہوتی ہے، اور حسین کی بھی، اسی طرح کسب قبیح کا بھی ہوتا ہے اور حسین کا بھی، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلقِ قبیح تو قبیح نہیں ہوتا لیکن کسبِ قبیح، قبیح ہوتا ہے، اور بندہ ذمّ کا مستحق ہوتا ہے۔

و ان لم نطلع علیھا فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد یکون له فیھا حکم و مصالح کما فی خلق الاجسام الخبیثة الضارة المولمة بخلاف الکاسب فانه قد یفعل الحسن و قد یفعل القبیح فجعلنا کسبه للقبیح مع ورود النھی عنه قبیحا سفھًا موجبًا لاستحقاق الذم و العقاب و الحسن منھا ای من افعال العباد و ھو ما یکون متعلق المدح فی العاجل و الثواب فی الآجل و الاحسن ان یفسر بما لایکون متعلقا للذم و العقاب لیشمل المباح برضاء الله تعالی ای بارادته من غیر اعتراض و القبیح منھا و ھو ما یکون متعلق الذم فی العاجل و العقاب فی الآجل لیس برضاه لما علیه من الاعتراض قال الله تعالی ''وَ لَایَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ''

اوراگر ہم اس پر مطلع نہ ہوئے، تو ہم نے اس بات کا یقین کرلیا کہ جن افعال کو ہم برا سمجھتے ہیں کبھی ان میں حکمتیں اور بھلائیاں ہوتی ہیں، جیسا کہ اجسام خبیثہ ضرر دینے والے اور درد دینے والے برخلاف اس کے جو ان افعال کا کاسب ہے کہ بلاشک وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے کسب قبیح کو اس کے بارے میں نہی وارد ہونے کی وجہ سے برا، بیوقوفی، اور مذمت وسزا کے استحقاق کا موجب بنادیا۔ ''اوران سے حسن،، یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ وہ ہے جو دنیا وثواب اور آخرت میں مدح کے متعلق ہو۔ اور احسن وہ ہے جس کی تفسیر اس کے ساتھ کی جائے جو مذمت اور سزا کے متعلق نہ ہو اور وہ مباح کو شامل ہوگا ''اللہ تعالیٰ کی رضا کے ساتھ،، یعنی اس کے ارادہ سے بغیر کسی اعتراض کے۔ ''اوران میں برا،، اور وہ وہ ہے جو دنیا میں مذمت کے متعلق اور آخرت میں سزا کے متعلق ہو۔ ''اس کی رضا کے ساتھ نہیں ہوتا،، اس کی وجہ سے جس پر اعتراض ہے: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اور وہ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا،،۔

وقد ثبت ان الخالق حکیم الخ: سے جواب دیتا ہے، کہ خلقِ قبیح اس لیے قبیح نہیں کیونکہ خالق حکیم ہے، وہ جس شے کو پیدا کرتا ہے، اس شے کے لیے عاقبتِ حمیدہ ہوتی ہے، اگرچہ اس کی عاقبت پر ہم مطلع نہیں ہوتے، اور کئی ایسے قبیح افعال کو بھی اللہ نے پیدا فرمایا ہے جن میں بظاہر قبح ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ان افعال میں حکمت اور مصلحت ہوتی ہے، جیسے: عقرب، یہ جسم خبیث ہے، اور مؤلم (دردناک) ہے، لیکن اس کی خلق میں ایک حکمت یہ ہے کہ اگر اس کو جلا کر اس کی راکھ کو کھایا جائے تو پیٹ میں پتھری کے لیے مفید ہوتی ہے، اور وہ پتھری نکل جاتی ہے، اس لیے خلقِ قبیح، قبیح نہیں۔

بخلاف الکاسب فانه الخ: بخلاف کسب کے، کہ کسبِ قبیح، قبیح ہوتا ہے، کیونکہ قبیح کا کسب کرنے والا حکیم نہیں ہوتا، پس جب وہ قبیح کا کسب کرے گا، تو یہ نہیں کہیں گے کہ اس میں کوئی حکمت اور مصلحت ہے، اس لیے کسبِ قبیح، قبیح ہوتا

يعنى ان الارادة و المشية و التقدير يتعلق بالكل و الرضاء و المحبة و الامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح و الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة و هى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية و هى علة للفعل و الجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة، و بالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح و الثواب و ان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرةَ فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم و العقاب و لهذا ذم الكافرون بانهم لايستطيعون السمع و اذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه و الا لزم وقوع الفعل بلااستطاعةٍ و قدرةٍ عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض

اس کی مراد اس سے یہ کے کہ ارادہ، مشیّت اور تقدیر کا تعلق تو سب سے ہے مگر رضا اور محبت اور امر کا تعلق حسن ہی کے ساتھ ہوتا ہے، برے کاموں کے ساتھ نہیں ہوتا'' اور استطاعت فعل کے ساتھ،، معتزلہ کے خلاف'' اور وہ اس قدرت کی حقیقت ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے،، یہ اشارہ ہے اس کی طرف جو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ قدرت عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جانوروں میں پیدا کرتا ہے، اس کے ساتھ وہ جانور اختیاری فعل کرتے ہیں اور یہ قدرت فعل کے لئے علت ہوتی ہے، اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ قدرت اداءِ فعل کی شرط ہوتی ہے علت نہیں ہوتی، اور بالجملہ یہ ایک صفت ہے جسے اللہ تعالیٰ اسباب وآلات کی سلامتی کے بعد اکتساب فعل کا ارادہ وَقصد کرنے کے وقت پیدا کرتا ہے، بندہ اگر فعل خیر کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کے کرنے کی قدرت پیدا کر دیتا ہے، تو بندہ مدح وثواب کا مستحق ہو جاتا ہے، اور اگر بندہ فعل شر کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ فعل شر کے کرنے کی قدرت پیدا کرتا ہے تو اس صورت میں بندہ فعل خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوتا ہے، اور مذمت وسزا کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے کافروں کی مذمت کی جاتی ہے کہ وہ سننے کی طاقت ہی نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہو تو واجب ہے کہ زمانہ کے فعل کو ملی ہوئی ہو زمانہ سے پہلے نہ ہو، ورنہ لازم آئے گا، کہ فعل استطاعت وقدرت کے بغیر واقع ہو وجہ گزر چکی یعنی اعراض کا باقی ہونا ممتنع ہے۔

ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمیں علم ہے کہ اس قبیح پر نہی وارد ہو چکی ہے، پس اگر اب کوئی اس قبیح کا کسب کرے گا، تو عقاب وذم کا مستحق ہوگا، اس لیے کسبِ قبیح، قبیح ہوتا ہے۔

فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلانزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة، قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقه و اما اذا جعلتموها المثل المتجدد و المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الا مقارنة له، ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقةٍ حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة فعليكم البيان و اما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال و اما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة و ان قالوا بامتناعه لزم التحكم و الترجيح بلامرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير و لم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا فى الحالة الاولى ممتنعًا ففيه نظر لان القائلين بكون

پھر اگر کہا جائے کہ اگر اعراض کی بقاء کو تسلیم کر لیا جائے تو زائل ہونے کے بعد اس کے امثال کا نئے سرے سے آتے رہنے میں کوئی جھگڑا باقی نہیں رہتا تو فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کہاں سے لازم آئے گا؟ اس کا جواب دیتے ہوئے ہم کہتے ہیں: ہم اس کے لزوم کا دعوی کرتے ہیں، جب وہ قدرت جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے وہ ہی پہلے والی قدرت ہو، البتہ جب تم اس قدرت کو نئی مثل اور مقارن بناؤ تو تم نے اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے وہ فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے، پھر اگر تم دعوی کرو کہ اس قدرت کے لئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہے حتی کہ فعل ممکن نہیں اس قدرت کی ابتداء کے ساتھ جس کے ساتھ فعل کا وجود ہے تو بیان تم پر ہے۔ اور البتہ جو کہا جاتا ہے: اگر ہم فرض کریں کہ قدرت سابقہ فعل کی آن تک باقی رہتی ہے۔ یا تو تجدد امثال کے ساتھ یا اعراض کی بقاء کے ثابت و مستقیم ہونے کے ساتھ۔ پھر اگر وہ پہلی حالت میں اس قدرت کے ساتھ فعل کے وجود کے جواز کا کہیں کہ تو انہوں نے اپنے ہی مذہب کو چھوڑ دیا اس لئے کہ انہوں نے فعل کے قدرت کے ساتھ مقارن ہونے کو جائز قرار دیا۔ اور اگر وہ اس کے امتناع کا کہیں تو تحکم اور ترجیح بلامرجح لازم آتا ہے، اس لئے قدرت اپنے حال کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتی اور نہ ہے اس میں کوئی معنی ظاہر ہوتا ہے، اس لئے یہ چیز اعراض پر محال ہے، تو پھر فعل قدرت کے ساتھ حالتِ ثانیہ میں واجب کیوں ہوگا جو حالتِ اولی میں ممتنع تھا۔ اس میں اعتراض ہے، کیوں کہ فعل سے پہلے استطاعت کے ہونے کے قائل فعل کی مقارنتِ زمانیہ کے ممتنع ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناء المقارنة الزمانية و بان كل فعل يجب ان يكون بقدرةٍ سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط و لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع و يجب فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء و من ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله و اما امتناع بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان و هى ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه و انه يمتنع قيام العرض بالعرض و انه يمتنع قيامهما معا بالمحل و لما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز و هو باطل اشار الى الجواب بقوله و يقع هذا الاسم يعنى لفظ

اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ یقیناً زمانہ میں قدرتِ سابقہ کے ساتھ ہو، حتی کہ قدرت کے حدوث کے زمانہ میں فعل کا حدوث تمام شرائط کے ساتھ مقرون ہو ممتنع ہے۔ اور اس لئے کہ جائز ہے فعل شرط کے نہ ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے حالت اولی میں ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہے باوجودیکہ وہ قدرت جو دو حالتوں میں برابر طور پر قادر کی صفت ہے۔ اور یہاں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اگر استطاعت سے تاثیر کی تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے قدرتِ جامعہ مراد لی جائے، تو پھر حق یہ ہے کہ یہ قدرت فعل کے ساتھ ہوگی، ورنہ اس سے پہلے ہوگی۔ اور البتہ اعراض کی بقاء کا ممتنع ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا بیان مشکل ہے، اور وہ یہ کہ شے کی بقا ایک ایسا امر ہے جو محقق زیادتی والا ہے، اور یہ کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، اور یہ کہ ان دونوں کا قیام اکٹھے بالفعل محل کے ساتھ ممتنع ہے۔ اور جب استطاعت کے فعل سے پہلے ہونے کے قائل دلیل پکڑتے ہیں اس سے کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہوتی ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلّف ہے اور نماز کا تارک وقت کے داخل ہونے کے بعد نماز کا مکلّف ہے۔ اگر استطاعت متحقق نہ ہوگی تو اس وقت عاجز کو تکلیف دینا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول کے ساتھ ’’اور یہ اسم واقع ہوگا‘‘، یعنی لفظ

الاستطاعة على سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما فى قوله تعالى ” وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ ، فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب و الآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها، قلنا المراد سلامة الاسباب و الآلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة و صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب و الآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانسلم استحالة تكليف العاجز و ان اريد بالمعنى الثانى فلانسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب و الآلات و ان لم تحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل، و قد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمة الله تعالى عليه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان لا اختلاف الا فى التعلق

استطاعت ’’اسباب، آلات اور جوارح کی سلامتی پر‘‘، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: ’’اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے لوگوں پر بیت اللہ کا حج کرنا ہے جو اس کی طرف راہ کی استطاعت رکھتا ہو‘‘، اور اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے اور اسباب و آلات اس کی صفت نہیں ہیں تو اس کی تفسیر ان کے ساتھ کیسے درست ہوگی؟ ہم کہتے ہیں: اس کے لئے اسباب و آلات کی سلامتی مراد ہے اور مکلّف جیسے استطاعت سے متصف ہوتا ہے اس سے بھی متصف ہے کیونکہ کہا جاتا ہے: وہ اسباب کی سلامتی والا ہے مگر اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جسے اس پر محمول کیا جاسکے بخلاف استطاعت کے ’’اور تکلیف کا درست ہونا اس استطاعت پر اعتماد کرتا ہے‘‘، جو اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ استطاعت پہلے معنی میں اور اگر معنیٰ ثانی مراد لیا جائے تو ہم اس کا لزوم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ فعل سے پہلے سلامت الاسباب والآلات حاصل ہونا جائز ہے اور اگر اس قدرت کی حقیقت حاصل نہ ہو جس کے ساتھ فعل، ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ جواب بھی دیا جاتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قدرت دو ضدوں کی صلاحیت رکھتی ہے حتی کہ قدرت جو کفر کی طرف پھیرتی ہے وہ ہی بعینہ وہ قدرت ہے جو ایمان کی طرف پھر دیتی ہے اختلاف اس کے سوا کسی بات میں نہیں کہ اس کا متعلق کیا ہے۔ اور وہ اختلاف کو نفس قدرت میں واجب و ثابت نہیں کرتی۔

و هو لايوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم و العقاب و لايخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على ايمان فى حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة، فان اجيب بان المراد ان القدرة و ان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل و ما يلزم مقارنتها للترك هى القدرة المتعلقة به و اما نفس القدرة فقد تكون متقدمةً متعلقة بالضدين، قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع اصلا بل هو لغو من الكلام فليتامل و لايكلف العبد بما ليس فى وسعه سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم و اما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر و طاعة العاصي فلانزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق

تو کافر ایمان لانے پر قادر ہے جس کی اسے تکلیف دی گئی ہے مگر اس نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف صرف کر دیا ہے اور اس نے اپنی قدرت کو اپنے اختیار سے ایمان کی طرف صرف کرنے کو ضائع کر دیا ہے اس لئے وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہے اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کو فعل سے پہلے ہونا تسلیم کرنا ہے کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان پر قدرت لامحالہ ایمان سے پہلے ہوگی۔ پھر اگر جواب یہ دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ دو ضدوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ دو میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی وجہ سے نہیں ہوگی مگر اس کے ساتھ حتی کہ جس کی مقارنت فعل کے لئے لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور جس کی مقارنت چھوڑنے سے لازم آتی ہے وہ قدرت ہے جو اس کے ساتھ متعلق ہو۔ البتہ نفس قدرت کبھی پہلے ہوتی ہے دو ضدوں سے متعلق ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں: یہ اس سے ہے جس میں بالکل جھگڑے کا تصور نہیں ہے بلکہ وہ تو لغو و بیکار کلام ہے تو چاہئے کہ غور فکر کیا جائے۔ ''اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہے جو اس کی وسعت و قدرت میں نہ ہو،، برابر ہے کہ فی نفسہ ممتنع ہو جیسے دو ضدوں کا اکٹھا ہونا یا ممکن ہو جیسے جسم کو پیدا کرنا اور وہ جو ممتنع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے خلاف کو جانتا ہے یا اس کے خلاف کا ارداہ فرماتا ہے جیسے کافر کا مومن ہونا اور گناہ گار کا فرماں بردار ہونا اس کی تکلیف دینے میں کوئی جھگڑا نہیں ہے اس لئے کہ یہ مکلف بندہ کی

عليه بقوله تعالى "لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" و الامر فى قوله تعالى "اَنْۢبِئُوْنِىْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ" للتعجيز دون التكليف و قوله تعالى حكاية "رَبَّنَا وَ لَاتُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهٖ" ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لايطاق من العوارض اليهم و انما النزاع فى الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلى و جوزه الاشعرى لانه لايقبح من الله تعالى شىء و قد يستدل بقوله تعالى "لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" على نفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى و هو محال و هذه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله او ارادته و اختياره بعدم وقوعه و حلها انا لانم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محالٌ و انما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير و الا لجاز

قدرت میں ہے اس ذات و نفس کی طرف دیکھتے ہوئے، پھر اس کی تکلیف نہ ہونا اس کی وجہ سے جو وسعت و قدرت میں نہ ہو، متفق علیہ ہے اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''اللہ تعالی کسی جان کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی وسعت کے مطابق،، اور حکم و امر اللہ کے اس قول میں ہے: ''مجھے ان اشیاء کے ناموں کی خبر دو،، عاجز کرنے کے لئے ہے نہ کہ تکلیف کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول میں حکایت ہے: ''اے ہمارے رب ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جس کے اٹھانے کی ہمیں طاقت نہ ہو،، تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے، بلکہ جن عوارض کی طاقت نہیں انہیں ان تک پہنچانا ہے اور جھگڑا جواز میں ہے معتزلہ نے اسے منع قرار دیا ہے قبح عقلی پر بناء رکھتے ہوئے، اور اشعری نے اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی شے قبیح نہیں ہوتی اور انہوں نے جواز کی نفی پر اللہ تعالیٰ کے قول "لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا" کو دلیل بنایا ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر جائز ہوتا تو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے، ملزوم کے معنی کی تحقیق کے لئے، لیکن اگر وہ واقع ہو تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا جھوٹ ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔ اور یہ نکتہ ہر اس چیز کے محال ہونے کو بیان کرنے میں ہے جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے علم یا ارادہ یا اختیار کے ساتھ اس واقع نہ ہونے میں ہے اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ ہر جو ممکن فی نفسہ ہے اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال کا فرض کرنا لازم آتا ہو اور یہ چیز واجب ہوتی ہے اگر اسے غیر کے ساتھ ممتنع ہونا عارض نہ ہو ورنہ یقیناً جائز ہے کہ محال کا لزوم امتناع بالغیر پر بنیاد رکھتے وئے ہو۔

ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالَم بقدرته و اختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامّة و هو محال و الحاصل ان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته و اما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلانم انه لايستلزم المحال و ما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان و الانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلًا للخلاف فى انه هل للعبد فيه صنع ام لا و ما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده و ان كل الممكنات مستندة اليه بلاواسطة و المعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لابتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة و الا فبطريق التوليد و معناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب و الانكسار من الكسر و ليسا مخلوقين

کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ نے جب عالم کو اپنی قدرت واختیار سے ایجاد کیا تو اس کا عدم فی نفسہ تو ممکن تھا باوجودیکہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے معلول کا اپنی علتِ تامہ سے پیچھے رہنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ ممکن کے وقوع کے فرض سے اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے محال لازم نہیں آتا۔ البتہ اس کی نفس وذات پر کسی امر زائد کی طرف نظر کرنے سے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ’’اور وہ درد جو انسان کے مارنے کے بعد اس میں پایا جاتا ہے جسے مارا گیا ہے، اور شیشے میں انسان کے توڑنے کے بعد ٹوٹنا پایا جاتا ہے،، وہ اس کی قید ہے، تاکہ خلاف کے لئے محل ہونے کی صلاحیت رکھے اس سلسلہ میں کہ کیا بندے کا اس میں کوئی عمل ہے یا نہیں؟ ’’اور جو اس کے مشابہ ہو،، جیسے قتل کے بعد موت ’’یہ سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے،، دلیل وہ جو گزر گئی کہ اللہ تعالیٰ اکیلا ہی خالق ہے، اور یہ کہ تمام ممکنات بلاواسطہ اس کی طرف منسوب ہیں۔ اور معتزلہ نے بعض افعال کو جب غیر اللہ کی طرف منسوب کیا تو انہوں نے کہا: اگر فعل فاعل کسی دوسرے فعل کے واسطہ کے بغیر صادر ہوتا ہے تو وہ بطریق مباشرت ہوگا ورنہ بطریق تولید ہوگا اور اس کا معنی یہ ہے کہ فاعل کا فعل دوسرے فعل کو واجب کرتا ہے، جیسے ہاتھ کی حرکت واجب کرتی ہے کہ (تالا) کی چابی کو حرکت ہو تو ضرب سے درد پیدا ہوتی ہے اور ٹوٹنا توڑنے سے پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں۔

مخلوقين لله تعالى و عندنا الكل بخلق الله تعالى "لا صنع للعبد فى تخليقه» و الاولى ان لايقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد و اما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة و لهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية "و المقتول ميت باجله» اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد و بانه اذا جاء اجلهم لايستاخرون ساعة و لايستقدمون و احتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر و بانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذمًّا و لا عقابًا و لا ديةً و لا قصاصًا اذ ليس موت المقتول بخلقه و لابكسبه و الجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم

ہمارے نزدیک سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، ’’بندے کی تخلیق میں بندے کے عمل کا کوئی دخل نہیں ہے،، اور اولی یہ ہے کہ تخلیق کی قید نہ لگائی جائے کیونکہ وہ جسے متولدات کہتے ہیں اس میں بندے کی صنعت وعمل کا بالکل کوئی دخل نہیں ہے، البتہ تخلیق اس لئے کہ بندے کی طرف سے یہ محال ہے، اور اکتساب اس لئے کہ جو قدرت کے محل کے ساتھ قائم نہیں اس کا اکتساب محال ہے اور یہ وجہ ہے کہ بندہ قدرت نہیں رکھتا اس کے حاصل نہ ہونے کی بخلاف اس کے افعالِ اختیاریہ کے ’’اور جسے قتل کردیا جاتا ہے وہ اپنی اجل کے ساتھ مرتا ہے،، یعنی وہ وقت جو اس کی موت کے لئے مقدر تھا ایسا نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ اس پر موت کو قطعی یقینی کردیا ہمارا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی موتوں کا فیصلہ کردیا ہے جیسا کہ وہ بغیر کسی تردد کے جانتا تھا اور اس بات کا بھی فیصلہ کردیا کہ جب ان کی اجل آئے گی وہ اس وقتِ اجل سے ایک لمحہ بھی آگے نہ ہوسکیں گے اور نہ پیچھے ہٹ سکیں گے۔ اور معتزلہ احادیث سے دلیل پکڑتے ہیں جو وارد ہوئی ہیں اس بارے میں کہ بعض طاعات عمر میں زیادہ ہوتی ہیں اور یہ کہ اگر میت اپنی اجل سے مری ہے تو پھر قاتل کو مستحق مذمت نہیں ہونا چاہئے نہ سزا کا نہ دیت کا نہ قصاص کا اس لئے کہ مقتول کی موت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے قاتل کے کسب کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ اگر وہ یہ طاعت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن وہ جانتا ہے کہ وہ اس طاعت کو کر رہا ہے، اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس طاعت کی

انه يفعلها و يكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة و عن الثانى ان وجوب العقاب و الضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى و كسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموتَ بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبًا و ان لم يكن خلقا و الموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا و لا اكتسابا و مبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى "خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيٰوةَ" و الاكثرون على انه عدمى و معنى خلق الموت قدره و الاجل واحد لا كما زعم الكعبى ان للمقتول اجلين القتل و الموت و انه لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت و لا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا و هو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اخترامية بحسب الآفات و الامراض و الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله و ذلك قد يكون حلالا و قد يكون حراما و

طرف منسوب کیا جائے گا اللہ تعالیٰ کے علم پر بنیاد کرتے ہوئے۔ کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی بھی نہ ہوتی اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سزا وضمان قاتل پر جو واجب ہے وہ تعبدی ہے کیوں کہ اس نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے اور اس کا کسب وہ فع ہے جس کے بعد اللہ تعالیٰ نے موت کو بطریق عادتِ جاریہ پیدا کر دیا ہے، تو بلاشک قتل قاتل کا فعل کسبی ہے اور اگرچہ خلق نہیں ہے، "اور موت جو میت کے ساتھ قائم اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے"، اس میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، پیدا کرنے یا تخلیق ہونے کے حوالہ سے، اور نہ ہی اکتساب کے حوالہ سے اور اس کی نبیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی شے ہے دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اللہ تعالیٰ نے موت وزندگی کو پیدا کیا"، اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ موت عدمی چیز ہے اور موت کو پیدا کرنے کا معنی اس کو مقدر کرنا ہے "اور اجل ایک ہی چیز ہے"، نہ ایسے جیسے کعبی کا گمان ہے کہ مقتول کی دو اجلیں ہیں قتل اور موت۔ اور اگر وہ اسے قتل نہ کرتا تو وہ اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو موت ہے۔ او،اس طرح بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ جانور کی اجل طبیعی ہے، اور وہ اس کی موت کا وقت ہے جو اس کی رطوبت کے تحلیل ہونے اور اس کی حرارتِ غریزیہ کے بجھ جانے کے ساتھ ہے، اور ایک اجل اختر امیہ ہے۔ جو آفات اور امراض کے حساب سے ہے۔ "اور حرام رزق ہے"، کیوں کہ رزق اس کا نام ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کی طرف چلاتا ہے تو وہ اسے

هذا اولى من تفسير بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق و عند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك و تارة بما لايمنع من الانتفاع به و ذلك لايكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لايكون ما تأكله الدواب رزقا و على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا، و مبنى هذا الاختلاف على ان الاضافه الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق و انه لا رازق الا الله وحده و ان العبد يستحق الذم و العقاب على اكل الحرام و ما يكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا و مرتكبه لايستحق الذم و العقاب، و الجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره و كل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذى بهما جميعا و لايتصور ان لايأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ماقدره الله تعالى غذاء شخص يجب ان

کھاتا ہے اور وہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے، اور یہ اولی اور بہتر ہے اس تفسیر سے (جو ان لفظوں میں ہے کہ) وہ چیز جس کے ساتھ حیوان کو غذا دی جاتی ہے، کیوں کہ یہ تعریف اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کے معنی سے خالی ہے جبکہ یہ معنی رزق کے مفہوم میں معتبر ہے، اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیوں کہ انہوں ایک تعریف کی وہ مملوک رزق ہے جسے مالک کھا جائے اور ایک تعریف یہ کی: جس سے انتفاع ممنوع نہ ہو اور وہ نہیں ہوتا مگر حلال ہی لیکن پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ وہ رزق نہ ہو جسے جانور چوپائے وغیرہ کھائیں اور دونوں صورتوں پر بلاشک جس نے پوری عمر حرام ہی کھایا اسے اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہ دیا، اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا رزق کے معنی میں معتبر ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ تنہا و یکتا کے سوا کوئی رازق نہیں اور یہ کہ عبد حرام کھانے پر مذمت وسزا کا مستحق ہے، اور جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتا اور اس کا مرتکب مذمت وسزا کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ کہ یہ بات اس کے اپنے اختیار سے اپنے اسباب کو برا استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔ "اور ہر ایک اپنا رزق پورا پورا حاصل کر لیتا ہے حلل ہو یا حرام ہو"، کیوں کہ ان دونوں سے غذائیت حاصل ہوتی ہے۔ "اور یہ بات متصور نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے اور اس کا غیر اس کے رزق کو کھا جائے"، کیوں کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی غذا کے طور پر مقدر کر دیا ہے واجب ہے کہ وہ ہی شخص اسے کھائے، اور اس کے غیر کا اسے کھانا ممتنع ہے۔

یاکله و یمتنع ان یاکل غیره و اما بمعنی الملك فلایمتنع و الله تعالی یضل من یشاء و یهدی من یشاء بمعنی خلق الضلالة و الاهتداء لانه الخالق وحده و فی التقیید بالمشیة اشارة الی ان لیس المراد بالهدایة بیان طریق الحق لانه عام فی حق الکل و لا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالًا او تسمیته ضالًا اذ لا معنی لتعلیق ذلك بمشیته تعالی نعم قد تضاف الهدایة الی النبی صلی الله تعالی علیه وآله وصحبه وسلم مجازًا بطریق التسبیب کما یسند الی القرآن و قد یسند الاضلال الی الشیطان مجازًا کما یسند الی الاصنام ثم المذکور فی کلام المشائخ ان الهدایة عندنا خلق الاهتداء و مثل هداه الله فلم یهتد مجاز عن الدلالة و الدعوة الی الاهتداء و عند المعتزلة بیان طریق الصواب و هو بط لقوله تعالی "اِنَّكَ لَاتَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ" و لقوله علیه الصلوة والسلام "اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِیْ" مع انه بین الطریق و دعاهم الی الاهتداء و المشهور ان

اور البتہ ملک کے معنی میں ہو تو ممتنع نہیں ہے۔ ''اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے،، گمراہی اور ہدایت کو پیدا کرنے کے معنی میں، کیوں کہ وہ خالق اکیلا ہی ہے اور مشیئت کی قید لگانے میں اشارہ اس طرف ہے کہ ہدایت سے مراد حق کی راہ کو بیان وواضح کرنا نہیں ہے، کیوں کہ یہ سب کے حق میں عام ہے، اور نہ اضلال (سے وہ معنی مراد ہے جو بعض حضرات کی) تعبیر ہے کہ بندے کو گمراہ پانا یا اس کا نام گمراہ رکھنا اس لئے کہ اسے اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے معلق کرنے کا کوئی معنی نہیں ہاں کبھی ہدایت کو نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وبارک وسلم کی طرف مجازاً سبب کے طور پر منسوب کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ (ہدایت کو) قرآن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اضلال کو کبھی شیطان کی طرف مجازاً منسوب کیا جاتا ہے، جیسا کہ بتوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ پھر وہ جو مشائخ کی کلام میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کو پیدا کرنا ہے اور ''اللہ نے اسے ہدایت دی اور اس نے ہدایت نہ پائی،، جیسے کلام دلالت وراہنمائی سے مجاز ہیں، اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مراد ہیں اور معتزلہ کے نزدیک درستگی کی راہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''بے شک آپ جسے پسند کریں اسے ہدایت نہیں دیتے،، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ''اے اللہ میری قوم کو ہدایت عطا کر،، حب کہ آپ نے خود راہ کو بیان کیا اور انہیں ہدایت پانے کی طرف بلایا اور مشہور ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا مفہوم ہے: وہ راہنمائی جو مطلوب مقصود تک پہنچادے۔

الهدایة عند المعتزلة الدلالة الموصله الی المطلوب و عندنا الدلالة علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول و الاهتداء او لم یحصل و ما هو الاصلح للعبد فلیس ذلك بواجب علی الله تعالی و الا لما خلق الکافر الفقیر المعذب فی الدنیا و الآخرة و لما کان له امتنان علی العباد و استحقاق شکر فی الهدایة و افاضة انواع الخیرات لکونها اداء للواجب و لما کان امتنانه علی النبی علیه الصلوة والسلام فوق امتنانه علی ابی جهل لعنه الله تعالی اذ فعل بکل منهما بغایة مقدورة من الاصلح له و لما کان لسؤال العصمة و التوفیق و کشف الضراء و البسط فی الخِصب و الرخاء معنی لان ما لم یفعل فی حق کل واحد فهو مفسدة له یجب علی الله تعالی ترکها و لما بقی فی قدرة الله تعالی بالنسبة الی مصالح العباد شیء اذ قد اتی بالواجب و لعمری ان مفاسد هذا الاصل اعنی وجوب الاصلح بل اکثر اصول المعتزلة اظهر من ان یخفی واکثر من ان یحصی و ذلك لقصور نظرهم فی المعارف الالٰهیة و رسوخ قیاس الغائب

اور ہمارے نزدیک ایسے راہ کی راہ نمائی ہے جو مطلوب ومقصود تک پہنچادے برابر ہے کہ پہنچنا حاصل ہو یا نہ ہو'' اور جو بندے کی اصلاح کے زیادہ لائق ومناسب ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے،، ورنہ یقیناً وہ اس کافر فقیر کو پیدا نہ کرتا جو دنیا وآخرت میں معذب ہو اور نہ ہی اس کا بندوں پر کوئی احسان ہوتا اور نہ وہ ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں بندے تک پہنچانے میں مستحق شکر ہوتا، اس سب کے اس پر واجب ہونے کی وجہ سے، اور نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر کیا ہوا احسان اس احسان سے بڑھ کر ہوتا جو اللہ تعالیٰ نے ابوجہل پر کیا اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت ہو۔ اس لئے کہ اس نے ان دونوں میں ہر ایک کو جو جس کے لائق تھا اس پر اپنی قدرت کے مطابق کرتے ہوئے حد کر دی، اور عصمت وتوفیق کا سوال کرنے، اور تکلیف کو دور کرنے خوش حالی نرمی اور فراوانی میں کشادگی کا کوئی معنی نہیں۔ کیوں کہ جو اس نے ہر ایک کے حق میں نہیں کیا وہ تو اس کا فساد ہی ہے اللہ تعالیٰ پر اسے چھوڑنا واجب ہے (کیوں کہ مصلحت واجب ہے) اور یقیناً اللہ تعالیٰ کی قدرت میں بندوں کی مصلحتوں اور بھلائیوں کی نسبت سے کچھ بھی باقی نہ رہتا اس لئے کہ اس نے واجب ادا کر دیا۔ اور میری حیاتی کی قسم کہ اس اصل یعنی اصلح کا واجب ہونا بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد پوشیدہ ہونے سے زیادہ واضح تر اور شمار واحاطہ کئے جانے سے بڑھ کر ہیں یہ اس لئے کہ ان کی معارف الٰہیہ میں نظر کے اندر کوتاہی ہے۔

على الشاهد فى طباعهم و غاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا و سفهًا و جوابه ان منع ما يكون حق المانع و قد ثبت بالادلة القطعية كرمه و حكمته و علمه بالعواقب يكون محض عدل و حكمةٍ ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحاق تاركه الذم و العقاب و هو ظاهر و لا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناءً على استلزامه محالًا من سفهٍ او جهل او عبثٍ او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار و ميل الى الفلسفة الظاهرة العوار و عذاب القبر للكافرين و لبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لايريد الله تعالى تعذيبه فلايعذب و تنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى و يريده و هذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناءً على ان النصوص الواردة فيه اكثر و على انه عامة اهل القبور كفار و عصاة فالتعذيب

اورغائب (اللہ تعالیٰ) کومشاہد (عالم وجہان) پرقیاس کرناان کی طبیعتوں میں رسوخ وپختگی کی وجہ سے ہے، اوراس سلسلہ میں ان کے چمٹنے کی انتہاء یہ ہے کہ (انہوں نے کہا) کہ اصلح کوچھوڑنا بخل اورسفاہت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کو ”جوروکنے والے کا حق ہو جبکہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہو کہ وہ (روکنے والا) کریم، حکیم، انجاموں سے باخبر ہے،، روکنا محض عدل وحکمت ہے۔ پھرکاش میرا شعوراس بات کوجانتا کہ اللہ تعالیٰ پرکسی شے کے واجب ہونے کا معنی کیا ہے، اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہونہیں سکتا کہ وجوب کوترک کرنے والا مستحق مذمت وسزا ہے اور یہ ظاہر ہے، اور نہ یہ کہ اللہ تعالیٰ سے اس کا صادر ہونالازم ہے، اس وجہ سے کہ اسے ترک کی قدرت نہ ہواس کے محال کولازم ہونے کی وجہ سے، محال سے مرادسفاہت یا کنجوسی یابیکارکام یاجہالت یااس طرح کے دیگرامور ہیں۔ اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کوچھوڑنا ہے (جو اہل حق کامذہب ہے) اوراس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کافسادظاہر ہے۔ ”اورعذاب قبر کافروں کے لئے اوربعض گناہگارمومنوں کے لئے ہے،، بعض کومخصوص کرنااس لئے ہے کہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن کواللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہتاتواسے عذاب نہ دے گا۔ ”اوراہل عبادت وطاعت کوقبرمیں وہ نعمتیں عطاہوناجن کواللہ تعالیٰ جانتاہے اوردیناچاہتا ہے،، اوریہ اولیٰ وبہتر ہے اس سے جوعام کتابوں میں وارد ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پراقتصاراس میں عیش وآرام کے ذکرکوچھوڑکر، اس وجہ سے کہ اس میں جونصوص وارد ہیں وہ بہت زیادہ ہیں اوراس پراکتفاء واختصار کہ عام قبروں والے کفاراورگناہگار ہیں، توعذاب دینے کاذکرکرناہی زیادہ لائق تھا۔

بالذكر اَجْدر و سوال منكر و نكير و هما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه و عن دينه و عن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سوالا و كذا للانبياء عليهم الصلوة والسلام عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى " اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّ عَشِيًّا وَّ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ“

”اورمنکرنکیر کے سوال،، اور یہ دونوں فرشتے ہیں جوقبرمیں داخل ہوتے ہیں پھر بندے سے اس کے رب، اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے پوچھتے ہیں۔ سیدابوشجاع نے کہا: کہ بچوں کے لئے بھی سوال ہے اوراسی طرح انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کے لئے بھی بعض کے نزدیک ”ثابت ہے،، ان امور میں سے ہرایک ”دلائل سمعیہ سے،، کیوں کہ یہ امورممکنہ ہیں ان کی خبرمخبرصادق نے اسی طورپردی جس پرنصوص ناطق ہیں، اللہ تعالیٰ ارشادفرماتا ہے: ”آگ پرپیش کئے جائیں گے صبح اورشام اورجس دن قیامت قائم ہوگی (فرعونیوں کوکہاجائے گا) اے فرعونیو! سخت عذاب میں داخل ہوجاؤ،،۔

قال: و عذاب القبر للكافرين و لبعض الخ: قوله: هذا اولى الخ: سے بتاتا ہے کہ ماتن کی عبارت ان عبارتوں سے بہتر ہے جوبعض کتبِ عقائد میں مرقوم ہیں، جن میں صرف عذابِ قبرکاذکر ہے، تنعیم قبرکانہیں۔ البتہ انہوں نے جوتنعیمِ اہلِ طاعت کاذکرنہ کیا، تواس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ تنعیم کے منکر تھے، بلکہ اس کی وجہ اوردلیل یہ تھی کہ چونکہ عذابِ قبرکے بارے میں جونصوص وارد ہیں، وہ نصوصِ تنعیم سے اکثر ہیں، اوردوسرے یہ کہ لوگوں کی اکثریت عذاب میں ہوگی، کہ سب کافروں کوبھی عذاب ہوگا، اوربعض عصاۃ (نافرمانوں) کوبھی، لیکن ماتن نے وہم کودورکرنے کے لیے (کہ شایدصرف عذاب ہی ہوگا، تنعیم نہ ہوگی) تنعیمِ اہلِ طاعت کوبھی ذکرکیا۔

قوله: ان للصبيان سوالا الخ: یعنی سیدابوالشجاع جواحناف میں سے ایک بہت بڑے عالم ہیں، انھوں نے کہا ہے کہ صبیان (بچوں) سے بھی سوال ہوگا، لیکن اُن سے سوال اس طرح ہوگا کہ ان میں عقلِ تامّ آجائے گی، اوردوسرے اللہ تعالیٰ ان کے دل میں جواب اِلقافرمادے گا، اورانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام سے سوال فقط تبلیغ ووَعظ کے بارے ہوگا۔ اورہمارے نزدیک منکرنکیردوجزئی حقیقی ہیں، ایک منکرفرشتہ اوردوسرانکیر، لیکن شوافع کہتے ہیں: منکرنکیرکلی ہے، یہ ایک فرشتوں کی جماعت ہے۔

كل من هذه الخ: سے ایک سوال کاجواب دیا، سوال یہ ہے کہ ”ثابت“ کی بجائے ثابتة کہناچاہیے تھا، کیونکہ ماقبل متعددامورذکرکیے گئے ہیں، تواس کاجواب دیاکہ مراد ”كل من هذه“ ہے، اورلفظ ”كل“ مفرد ہے۔

قوله: لانها امور ممكنة الخ: سے ایک اعتراض کاجواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہاکہ یہ سب اشیاء ثابت

و قال الله تعالى ”أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نَارًا“ قال النبی علیه الصلوة والسلام ”اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ“ و قال الله تعالى ”يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ“ نزلت فی عذاب القبر اذا قیل له من ربك و ما دینك و من نبیك فیقول ربی الله و دینی الاسلام و نبیی محمد صلی الله تعالی علیه وآله و صحبه وسلم و قال علیه الصلوة والسلام ”اِذَا اُقْبِرَ الْمَيِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِيْرُ ...... الی آخر الحدیث» و قال علیه الصلوة و السلام ”اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِّنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ“

اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”وہ ڈبو دئے گئے تو آگ میں داخل کردئے گئے،، نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”پیشاب سے بچو کہ عام عذابِ قبر اس کی وجہ سے ہوگا،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو قولِ ثابت کے ساتھ ثابت رکھے گا،، یہ آیت عذابِ قبر کے بارے نازل ہوئی۔ جب بندے کو کہا جاتا ہے، تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کونسا ہے؟ اور تیرے نبی کون ہیں؟ تو وہ کہتا ہے: میرا رب اللہ ہے، میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وصحبہ وبارک وسلم ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے پاس دو کالے رنگ کے نیلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں جن میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے...... حدیث شریف کے آخر تک،، اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ”قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گھڑوں میں سے ایک گھڑا ہے،،

ہیں، دلائل عقلیہ کے ساتھ، تو قانون یہ ہے کہ جب نقل، عقل کے خلاف آجائے، تو یا اس نقل کو چھوڑ دیا جاتا ہے یا اس میں تاویل کی جاتی ہے، جیسے: ”اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى“، یہ بظاہر عقل کے خلاف ہے، لہٰذا اس میں تاویل کریں گے، اسی طرح میت کو عذابِ قبر و تنعیم بھی عقلاً محال ہے، کیونکہ میت حجار (پتھروں) کی طرح ہے، اس کو تعذیب و تنعیم دینے کا کیا مطلب؟ لہٰذا نصوص میں تاویل کریں گے۔ تو اس کا جواب دیا کہ عذاب و تنعیم وسوال وغیرہ، یہ سب امور فی نفسہا ممکن ہیں، عقلاً محال نہیں ہیں، کہ نصوص میں تاویل کی جائے۔

پھر سوال ہوا کہ جو ممکن ہو، ضروری نہیں کہ وہ بالفعل بھی ہوسکتا ہو، کہ عذاب و تنعیم بالفعل نہ ہوں، تو جواب دیا کہ ”اخبر بها الصادق“ الخ: یعنی عذاب و تنعیم بالفعل بھی واقع ہے، کیونکہ صادق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہمیں تعذیب و تنعیم کی خبر دی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا“ آلِ فرعون صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے

و بالجملة الاحادیث فی هذا المعنی و فی کثیر من احوال الآخرة متواترة المعنی و ان لم یبلغ آحادها حد التواتر و انکر عذاب القبر بعض المعتزلة و الروافض لان المیت جماد لا حیوة و لا ادراك فتعذیبه محال، و الجواب انه یجوز ان یخلق الله تعالی فی جمیع الاجزاء او فی بعضها نوعًا من الحیوة قدر ما یدرك الم العذاب او لذة التنعیم و هذا لا یستلزم اعادة الروح الی بدنه و لا ان یتحرك و یضطرب او یری اثر العذاب علیه

اور مختصر یہ کہ احادیث اس معنی میں اور آخرت کے بہت سارے احوال کے بارے معنوی طور پر متواتر ہیں اگرچہ ان میں جو خبر واحد ہیں وہ حد تواتر کو نہیں پہنچتی ہیں اور بعض معتزلہ اور رافضیوں نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے کیوں کہ میت جماد ہے اس میں زندگی نہیں ہے اور نہ ہی ادراک ہے لہٰذا اسے عذاب دینا محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض میں ایک قسم کی حیات اس قدر پیدا کردے کہ وہ عذاب کی تکلیف محسوس کرے یا نعمتوں کی لذت پائے، یہ بات روح کے بدن کی طرف لوٹائے جانے کو لازم نہیں ہے، اور نہ ہی اسے کہ وہ حرکت کرے، اور تڑپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔

ہیں، یعنی قبر میں۔

پھر سوال ہوا، کہ ہوسکتا ہے یہ قیامت کے بارے میں ہو، لہٰذا عذابِ قبر ثابت نہ ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیامت کے بارے میں آگے فرمایا: ”وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ“ الآیۃ یعنی جب قیامت آئے گی (تو فرشتوں کو حکم ہوگا) تم آلِ فرعون کو اشدّ عذاب میں داخل کردو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ غرق کیے گئے آلِ فرعون، پس داخل کردیا گیا ان کو نار میں، ”فَاُدْخِلُوْا“ میں ”فاءِ تعقیب“ سے پتا چلتا ہے کہ انہیں غرق ہونے کے متصل بعد نار میں داخل کردیا گیا، اور قیامت تو متصل نہیں ہے، پس مراد عذابِ قبر ہوگا۔

فیقول ربی الله الخ: یہ قولِ ثابت کا بیان ہے۔ اور ”ازرق“ کا معنی ہے: نیلی آنکھوں والا۔

قوله: و بالجملة سے کہتا ہے: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جتنی احادیث تعذیب و تنعیم ودیگر احوالِ آخرت کے بارے وارد ہیں، متواترۃ المعنی ہیں، اگرچہ لفظاً متواتر نہیں ہیں۔ نوٹ: یہاں لفظ آحاد کا معنی ”الفاظ“ ہے۔

و الجواب انه یجوز الخ: سے معتزلہ کو جواب دیتا ہے، کہ یہ تو ہم مانتے ہیں کہ جس شے میں حیات وادراک نہ ہو، اس کی تعذیب محال ہے، لیکن چونکہ تعذیب کے بارے نصوص آچکی ہیں، لہٰذا ہم یہ کہتے ہیں: ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ میت

کے جمیع اجزاء میں یا بعض میں نوعِ حیات پیدا کرے، اتنی حیات پیدا کردے جس سے میت کو ادراک آسکے، اور اس ادراک سے وہ عذاب کا درد اور تنعیم کی لذت محسوس کرے۔

پھر اعتراض ہوا کہ تم کہتے ہو: ہوسکتا ہے کہ نوعٌ من الحیوٰۃ (ایک طرح کی زندگی) آجائے، اور حیات تب ہی آئے گی کہ روح بدن میں لوٹائی جائے، اور جب روح بدن میں لوٹائی جائے گی، تو تعذیب کے بعد پھر روح نکالی جائے گی، اور پھر جب تعذیب کا ارادہ ہوگا تو روح لوٹائی جائے گی، تعذیب کے بعد روح نکال لی جائے گی، اور یہ دو آیتوں کے خلاف ہے، کہ اللہ کریم نے فرمایا: ''لَا یَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰی '' یعنی ان پر ایک ہی موت آئے گی اور پھر نہ آئے گی، پس اگر اعادۂ روح ہو، تو کئی موتیں بنتی ہیں، اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا: ''قَالُوْا رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَاَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ '' یعنی تمہاری دو موتیں اور دو حیاتیں ہیں، پہلی موت تمہارے وجود سے پہلے جو عدم تھا، اور دوسری موت تمہارے وجود کے بعد، اگر اعادۂ روح ہو، تو کئی موتیں ہوجائیں گی۔ اس کا جواب دیا کہ تمہارا اعتراض تب ہے جب روح کا اعادہ ہو، اور ہمارے نزدیک روح کا اعادہ نہیں ہوگا بلکہ روح کا تعلق اور اس کا اثر ہوگا بدن کے ساتھ، جس کی وجہ سے میت کو الم (درد) اور لذت کا ادراک ہوگا۔

و لان یتحرك الخ: سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ جب عذابِ قبر ہے، تو پھر میت عذاب کی وجہ سے حرکت کیوں نہیں کرتی؟ تو جواب دیا کہ دنیا کے عذاب والم میں حرکت ہے، اور قبر ایک علیحدہ عالم ہے، جس پر ہم مطلع نہیں ہیں، حتیٰ کہ جو شخص غریق فی الماء (پانی میں ڈوب مرنے والا) ہے، اور ہوا میں پھانسی پر لٹکایا گیا، سب کو عذاب ہوتا ہے۔

قولہ و من تامل فی عجائب ملكه الخ: سے ایک کلیہ ذکر کرتا ہے، کہ جو شخص اللہ کے عجائب و غرائب میں تامل کرتا ہے، وہ عذاب و تنعیم کو محال تو درکنار، بعید بھی نہیں سمجھتا۔

و صرح بحقية كل الخ: یعنی ہر ایک کو لفظِ ''حق'' کے ساتھ ذکر کرے گا، تاکیداً اور تحقیقاً۔

اور اعتناء کا معنی ہے: ''کوشیدن'' (کوشش کرنا)۔

قال: و البعث، قوله: و هو ان يبعث الخ: ماتن نے کہا کہ بعث حق ہے، شارح ''بعث'' کا معنی بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو ان کی قبور سے اٹھائے گا۔ اب یہ کہ کس طرح اُٹھائے گا، تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ ان مردوں کے اجزائے اصلیہ کو جمع فرمائے گا اور ان اَجزاء میں روح کو واپس لوٹائے گا، یہی بعث ہے۔

پھر اجزائے اصلیہ میں اختلاف ہے، کہ اجزائے اصلیہ کیا ہیں؟ تو اس میں کئی اقوال ہیں، لیکن قولِ مختار یہ ہے کہ انسان جس عرصہ تک غذا حاصل نہیں کرتا، اس کے اجزاء، اجزائے اصلیہ ہوتے ہیں، مثلاً بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو روح ڈالے جانے کے بعد جب تک ماں کا حیض کا خون اس کی خوراک نہیں بنتا، اس کے اجزاء، اجزائے اصلیہ ہیں،

حتى ان الغريق فى الماء و الماكول فى بطون الحيوانات و المصلوب فى الهواء يعذَّب و ان لم نطلع عليه و من تامل فى عجائب ملكه و ملكوته و غرائب قدرته و جبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة و اعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا و الآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر و تفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة و دليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و نطق بها الكتاب و السنة فتكون ثابتة و صرّح بحقية كل منها تحقيقًا و تاكيدًا و اعتناءً بشانه فقال و البعث و هو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاء هم الاصلية و يعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى "ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" و قوله تعالى "قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِىْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ" الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة

حتیٰ کہ پانی میں غرق ہونے والا اور کھائے جانے کے بعد حیوانوں کے پیٹ میں اور ہوا میں سولی دیئے جانے والا عذاب دیا جائے گا (اگر گناہگار ہو) اگرچہ ہم اس پر اطلاع نہیں رکھتے، اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے ملک میں اور اس کی ملکوت میں اس کی قدرت کے عجائبات میں اور اس کی جبروت میں غور فکر کرے گا اس سے کچھ دور نہیں کہ وہ اس جیسے امور کو دور نہ سمجھے چہ جائے کہ وہ انہیں محال جانے۔ اور جان لے کہ احوال قبر ان امور میں سے تھے جو دنیا و آخرت کے درمیان ہیں تو اس نے ان کا تنہا ذکر کیا پھر وہ حشر کے حق ہونے کو اور آخرت کے امور سے متعلق کی تفصیلات کو بیان کرنے میں مشغول ہوگیا اور ان سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ امور ممکنہ ہیں ان کی خبر صادق و امین نے دی اور اس سے کتاب و سنت ناطق ہوئی تو یہ ثابت ہوئے اور ان میں سے ہر ایک کے حق ہونے کی تحقیق، تاکید اور اس کی شان کی اہمیت کی وجہ سے صراحت کی، تو کہا: ''اور بعث،، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قبور سے مردوں کو ان کے تمام اجزاءِ اصلیہ کے ساتھ اٹھائے گا اور روحوں کو ان کی طرف لوٹائے گا ''حق ہے،، اللہ تعالیٰ کے قول کی وجہ سے: ''پھر تم قیامت کے دن اٹھائے جاؤ گے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے: ''اے محبوب آپ کہہ دو! انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی مرتبہ پیدا کیا،، وغیرہ کئی نصوص قاطعہ اجساد کے حشر

اور جب روح ڈالے جانے کے بعد وہ ماں کے حیض کے خون سے غذا حاصل کرتا ہے، اور پیدا ہونے کے بعد کھاتا پیتا ہے، جس سے جسم بڑھتا جاتا ہے، تو یہ اجزائے فاضلہ ہیں، نہ کہ زائدہ ہیں۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ انہی اجزائے اصلیہ کو جمع کرے گا اور ان میں روح لوٹائے گا۔

بحشر الاجساد و انکره الفلاسفة بناءً علی امتناع اعادة المعدوم بعینه و هو مع انه لا دلیل لهم علیه یعتد به غیر مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالی یجمع الاجزاء الاصلیة للانسان و یعید روحه الیه سواء سمی ذلك اعادة المعدوم بعینه او لم یسم و بهذا یسقط ما قالوا انه لو اکل انسان انسانا بحیث صار جزءً منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فیهما و هو مح او فی احدهما فلایکون الآخر معادًا بجمیع اجزائه و ذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة من اول العمر الی آخره و الاجزاء الماکولة فضلة فی الآکل لا اصلیةً،

کے ساتھ ناطق ہیں اور فلاسفہ نے اس (حشر اجسام) کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ (ان کے نزدیک) معدوم کو دوبارہ بعینہ ہی بنانا ممتنع ہے، اور یہ باوجودیکہ ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں جو اعتماد کے لائق ہو اور مقصود کو ضرر نہ دے کیوں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع کرے گا اور اس میں دوبارہ روح ڈالے گا برابر ہے کہ اسے معدوم کو دوبارہ بنانا کہا جائے یا نہ کہا جائے۔ اور اس سے وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے جو انہوں نے کہا: کہ اگر انسان کو انسان کہا جائے اس طرح کہ پھر وہ اس کا جزء بن جائے تو وہ اجزاءِ عادیہ یا تو ان میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان میں سے کسی ایک میں تو دوسرا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ لوٹایا نہ ہوگا، اور یہ (دفع اشکال) اس لئے کہ معاد یہ ہے کہ وہ اجزاءِ اصلیہ لوٹائے جائیں جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہے اور وہ اجزاء جو کھا لئے گئے کھانے والے میں فضلہ ہوئے وہ اصلیہ نہیں ہیں۔

یُحْیِیْھَا الَّذِیْ اَنْشَاَھَا میں ''ھا'' ضمیر کا مرجع عظام (ہڈیاں) ہیں۔

قولہ: و انکره الفلاسفة الخ: یعنی فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا، اور انھوں نے اس پر دلیل یہ دی کہ اگر بعث کا قول کیا جائے تو اعادۂ معدوم لازم آئے گا (کیونکہ جب آدمی مر جائے تو اس کا جسم گل جاتا ہے، اور بعث میں اعادہ بعینہ ہوتا ہے، اور یہ معدوم کا اعادہ ہے) اور معدوم بعینہ کا اعادہ محال ہے، لہٰذا بعث محال ہے۔

شارح اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اعادۂ معدوم کے استحالہ (محال ہونے) پر اولاً تو فلاسفہ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، اور چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اعادۂ معدوم محال ہے، لیکن یہ تسلیم ہمیں مضر نہیں ہے، کیونکہ ہم جو بعث کی تفسیر کرتے ہیں، اس میں اعادۂ معدوم لازم نہیں آتا، اس لیے کہ جب آدمی مر جاتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس کے اجزائے اصلیہ کو محفوظ فرما لیتا ہے، اور قیامت میں ان اجزائے محفوظہ کو ایک جگہ جمع فرمائے گا، اور ان میں روح لوٹائے گا، اور یہ اعادۂ معدوم بعینہ نہیں

فان قیل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانی لیس هو الاول لما ورد فی الحدیث من ان اهل الجنة جُرد مُرد و ان الجهنمی ضِرسه مثل اُحُد و من ههنا قال من قال ما من مذهب الا و التناسخ فیه قدم راسخ، قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن الثانی مخلوقا من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول و ان سمی مثل ذلك تناسخا کان نزاعا فی مجرد الاسم و لا دلیل علی استحالة اعادة الروح الی مثل هذا البدن بل الادلة قائمة علی حقیة سواء سمی تناسخًا ام لا و الوزن حق

پھر اگر کہا جائے: یہ تناسخ کا قائل ہونا ہے۔ اس لئے کہ دوسرا بدن وہ پہلا بدن نہیں ہے کیوں کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: کہ اہل جنت جرد مرد (بغیر بالوں کے اور بغیر داڑھی) ہوں گے اور یہ بھی حدیث میں ہے کہ جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی اور اس لئے کہنے والے نے کہا: کہ کوئی مذہب ایسا نہیں جس میں تناسخ ایک قدم راسخ نہ ہو۔ ہم جواباً کہتے ہیں: تناسخ تو اس وقت لازم آئے کہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاءِ اصلیہ سے نہ پیدا کیا گیا ہو اور اگر اسے تناسخ کہا گیا ہے تو پھر جھگڑا تو خالی اسم میں ہوا، اور اس جیسے بدن میں روح کے دوبارہ آنے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ کئی دلیلیں اس کے حق ہونے پر قائم ہیں اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ ''اور وزن حق ہے،،

ہے (بلکہ اعادۂ محفوظ ہے)۔

قولہ و بھذا یسقط الخ: سے کہتا ہے: جب ہم نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ اجزائے اصلیہ کو جمع کر کے روح لوٹائے گا، تو اس سے فلاسفہ کا ایک اعتراض بھی اُٹھ گیا، اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی نے دوسرے آدمی کو کھا لیا (بعض انسان آدم خور بھی ہوتے ہیں) اور ماکول، آکل کی جز بن گیا، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ اجزاء (جو آکل کی جز بن چکے ہیں) دونوں میں لوٹائے جائیں گے یا ایک میں، اگر دونوں میں وہ اجزاء لوٹائے جائیں تو یہ محال ہیں، کیونکہ یہ تکثر جزئی لازم آتا ہے، کہ وہ اجزائے ماکولہ تو ایک تھے، دونوں میں کیسے لوٹائے جا سکتے ہیں، اور اگر کہو کہ ایک میں لوٹائے جائیں گے، دوسرے میں وہ اجزاء نہ لوٹائے جائیں گے، تو دوسرا معاد بجمیع اجزائه نہ ہوا (اگر اجزائے ماکولہ صرف آکل میں لوٹائے جائیں تو ماکول اپنے اجزاء کے ساتھ معاد (لوٹایا جانے والا) نہ ہوا، اور اگر ماکول میں لوٹائے جائیں تو وہ اجزاء چونکہ آکل کی جز بھی بن چکے تھے، لہٰذا اب آکل بجمیع اجزائه معاد نہ ہوگا، بلکہ ببعض اجزائه معاد ہوگا)

تو شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابھی ابھی ہم کہہ آئے ہیں کہ انسان کے صرف اجزائے اصلیہ لوٹائے جائیں گے، جو اس کی اول عمر سے لے کر آخر عمر تک محفوظ رہیں گے، لہٰذا آکل اور ماکول ہر ایک کے علیحدہ علیحدہ

بقوله تعالى "وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَقُّ" و الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال و العقل قاصر عن ادراك كيفيته و انكرته المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها و لانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث، و الجواب انه قد ورد فى الحديث "اِنَّ كُتُبَ الْاَعْمَالِ هِيَ الَّتِيْ تُوْزَنُ" فلا اشكال و على تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لانطلع عليها و عدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث و الكتاب المثبت فيه طاعات العباد و معاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم و الكفار بشمائلهم و وراء ظهورهم حق

دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''اور اس دن وزن حق ہے،، اور میزان (آلۂ وزن، ترازو) سے مراد وہ شے ہے جس کے ساتھ اعمال کی مقداریں معلوم کی جائیں گی اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے کیوں کہ (ان کے نزدیک) اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو مگر ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معلومات ہیں ان کا وزن کرنا عبث و بیکار ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے ''اعمال کی کتابیں وہ ہیں جن کا وزن کیا جائے گا،، تو کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا اغراض کے ساتھ معلل ہونا تسلیم کرنے کی صورت میں ہوسکتا ہے کہ وزن میں کوئی حکمت ہو جس پر ہم مطلع نہیں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث و بیکار ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ ''اور کتاب،، جس میں بندوں کی عبادات اور ان کے گناہ ثبت کئے جاتے ہیں مومنوں کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کافروں کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور پشت کے پیچھے سے دی جائیں گی۔ ''حق ہے،،

اجزائے اصلیہ ہیں، جو لوٹائے جائیں گے۔ البتہ آکل نے جو دوسرے انسان کو کھایا تھا اور وہ اس کی جز بن گیا تھا، تو وہ اجزائے اصلیہ سے نہ ہوا، بلکہ اجزائے فاضلہ سے ہوا، آکل کے علیحدہ اجزائے اصلیہ ہیں، وہ اس کو لوٹا دیے جائیں گے، اور ماکول کے علیحدہ اجزائے اصلیہ ہیں، جو اس میں لوٹائے جائیں گے۔

قولہ فان قیل ھذا قول الخ: سے ایک اعتراض ذکر کرتا ہے، جس کا آگے جواب دے گا، اعتراض یہ ہے کہ اگر بعث کو حق مانا جائے تو پھر قول بالتناسخ کرنا پڑے گا۔ تناسخ یہ ہوتا ہے کہ بدن دو ہوں اور روح ایک ہو، یعنی دو علیحدہ علیحدہ بدن ہوں اور روح ایک ہو، اور بعث میں بھی یہی ہوتا ہے، کیونکہ قیامت کے دن آدمی کا جو بدن ہوگا، وہ دنیا والے بدن سے الگ ہوگا، لیکن رُوح وہی ایک ہی ہوگی، تو بعث یہی تناسخ ہے۔ اس پر دلیل بھی دے دی کہ بدنِ ثانی اور ہوگا، بدنِ اول اور، کیونکہ حدیث پاک میں آیا ہے: ''اَھْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ،، ۔ جرد، اجرد کی جمع ہے، اور اجرد کا معنی

لقوله تعالى "وَ نُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا" و قوله تعالى "فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا" و سكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب و انكرته المعتزلة زعما منهم ان عبث، و الجواب ما مر و السؤال حق لقوله عليه الصلوة و السلام ان الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه و يستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى اذا قرره بذنوبه و رأى فى نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك فى الدنيا و انا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته و اما الكفار و المنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظلمين و الحوض حق لقوله تعالى "اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ" و لقوله عليه الصلوة

اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلیل ہے: ''اور ہم اس کے لئے قیامت کے دن ایک کتاب نکالیں گے جسے وہ کھلا ہوا پائے گا،، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''پس البتہ جسے اس کا نامۂ اعمال اس کے دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا تو عن قریب اس کا حساب آسان لیا جائے گا،، اور مصنف نے حساب کے ذکر سے خاموشی اختیار کی کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے۔ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اس گمان سے کہ یہ (حساب و کتاب) عبث ہے۔ اور جواب وہ ہی ہے جو گزر گیا۔ ''اور سوال حق ہے،، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول ہے: بیشک اللہ تعالیٰ بندے کو اپنے قریب کرلے گا اس پر اپنا پردہ ڈال دے گا اور اسے چھپا لے گا پھر فرمائے گا: کیا تو اس گناہ کو جانتا ہے؟ کیا تو اس گناہ کو جانتا ہے؟ تو وہ کہتا جائے گا ہاں میرے رب حتی کہ اللہ تعالیٰ اس سے اس کے گناہوں کا اقرار کرالے گا اور وہ اپنے جی میں سوچے گا کہ وہ ہلاک ہوگیا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا میں نے تجھ پر دنیا میں پردہ ڈالا اور آج میں ان گناہوں کو تیرے لئے بخشتا ہوں پھر اسے اللہ تعالیٰ اس کی نیکیوں والا اعمال نامہ عطا فرمادے گا اور البتہ کافر اور منافق لوگ اللہ تعالیٰ انہیں مخلوقات کے سامنے بلائے گا (اور فرمائے گا) یہ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹ باندھا خبردار ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔ ''اور حوض حق ہے،، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''بے شک ہم نے آپ کو کوثر عطا کیا،، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد مبارک ہے:

ہے کہ جسم کے کسی بھی حصہ پر بال نہ ہوں، اور مرد، امرد کی جمع ہے، اور امرد اس کو کہتے ہیں جس کی داڑھی نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ دنیا میں جو بدن ہے، اس پر بال ہیں، اور بدنِ ثانی ان سے خالی ہوگا، تو دونوں ایک بدن نہ ہوئے۔ اور دوسری حدیث شریف میں یہ آیا ہے کہ دوزخی کے دانت جبلِ احد جتنے بڑے ہوں گے، پس جب دانت اتنے بڑے ہوں گے تو منہ

کتنا بڑا ہوگا، پھر چہرا کتنا بڑا ہوگا اور پھر سر کتنا بڑا ہوگا، اور دنیا میں تو اس کا بدن اس طرح نہ تھا، معلوم ہوا کہ بدنِ اول وثانی متغائر ہیں۔ (اسی طرح مولانا جلال الدین رومی علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ کوئی ایسا مذہب نہیں ہے جس میں تناسخ نہ ہو، یعنی کوئی شخص تناسخ کے قول سے نہیں بچ سکتا، بعث کا قول بھی قول بالتناسخ ہے۔)

اس کا جواب دیا کہ ٹھیک ہے، قول بالبعث سے قول بالتناسخ لازم آتا ہے، لیکن وہ تناسخ لازم نہیں آتا جس کو ہم محال کہتے ہیں، اور جس کے ہم منکر ہیں، اور وہ محال تناسخ یہ ہے کہ دو بدن اجزائے اصلیہ میں مشترک نہ ہوں (بلکہ ہر ایک کے اپنے اپنے اجزائے اصلیہ ہوں) ان میں ایک ہی روح کا اعادہ ہو، یہ تناسخ محال ہے، اور بعث میں اس طرح نہیں ہے، وہاں بدنِ اول اور بدنِ ثانی اجزائے اصلیہ میں مشترک ہیں، کہ دنیا میں جو بدن تھا، اس کے اجزاء کو محفوظ کیا جاتا ہے، پھر قیامت میں جو بدن ہوگا، اس کے بھی وہی اجزاء ہوں گے، اگرچہ روح ایک ہی ہوگی، اور یہ تناسخ مستحیل (محال) نہیں ہے، بلکہ یہ تناسخ ہے ہی نہیں ہے، یہ علیحدہ بات ہے کہ تم اس کو تناسخ کہو، ہم تو اس کو تناسخ نہیں کہتے، اگر تم بعث کو تناسخ کہو، تو یہ محض ناموں میں جھگڑا ہے۔

قوله: بقوله تعالى و الوزن الخ: والوزن مبتداء ہے، یومئذ اس کی خبر ہے، اور الحق اس کی صفت ہے۔

و الميزان عبارة عما الخ: یعنی وہ میزان ہمارے میزانوں کی طرح نہ ہوگا، بلکہ وہ اور چیز ہوگی، جس سے اعمال کا اندازہ معلوم ہو جائے گا، اس میزان کو سمجھنے سے ہمارے عقول قاصر ہیں۔

و انكرته المعتزلة الخ: معتزلہ نے دلیل یہ دی کہ اعمال، اعراض ہیں، اور عرض میں دو مذہب ہیں: ایک یہ کہ عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ عرض دو زمانے باقی رہتا ہے۔ اگر پہلا مذہب لیا جائے، تو اعمال دنیا فنا ہو جائیں گے، آخرت میں ان کو لوٹانا معدوم کا اعادہ ہوگا، اور یہ محال ہے۔ اور اگر دوسرا مذہب لیا جائے، تو اعمال بہر حال اعراض ہیں، اور عرض کا وزن نہیں ہو سکتا، وزن تو اجزائے ثقیلہ کا ہوتا ہے، اور عمل جسم نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بالفرض ہم مان لیتے ہیں کہ اعراض کا وزن ہو سکتا ہے، لیکن جب خدا کو ان کا علم ہے، تو وزن کرنا عبث ہے۔

شارح نے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا کہ حدیثِ پاک میں ہے: وزن کتبِ اعمال کا ہوگا، نہ کہ خود اعمال کا، اور کتب اجسامِ ثقیلہ ہیں۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ عبث والا اعتراض تب ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہوتے (کہ تم کہتے: اعمال اس کو معلوم ہیں، پھر وزن کرنے کی کیا غرض ہے؟) حالانکہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں۔ اس دلیل کا ایک اور جواب یہ ہے کہ بالفرض اگر ہم مان لیں کہ خدا کے افعال معلل بالاغراض ہیں، اور ان میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہوتی ہے، تو یہ ضروری نہیں کہ ہمیں وہ حکمت معلوم بھی ہو، اور ہمارا اُس حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو مستلزِم نہیں ہے۔

كتابا يلقه منشورا الخ: یعنی ان کو کتاب کھول کر دی جائے گی، تا کہ ان کو پڑھتے وقت خود کھولنے کی ضرورت نہ پڑے۔

و السلام "حَوْضِىْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَّ زَوَايَاهُ سَوَاءٌ وَّ مَاؤُهٗ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَ رِيْحُهٗ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَ كِيْزَانُهٗ اَكْثَرُ مِنْ نُّجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَّشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا" و الاحاديث فيه كثيرة و الصراط حق وهو جسرٌ ممدودٌ على متن جهنم ادق من الشعر و احدّ من السيف يعبره اهل الجنة و تزل به اقدام اهل النار و انكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه و ان امكن فهو تعذيب للمؤمنين، و الجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه و يسهّله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف و منهم كالريح الهابة و منهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد فى الحديث و الجنة حق و النار حق لان الآيات و الاحاديث الواردة فى اثباتهما اشهر من ان تخفى و اكثر من ان تحصى، تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها

"میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت ہے اور اس کے کونے برابر ہیں اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور اس کی خوشبو کستوری سے زیادہ اچھی اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس سے پئے گا پھر کبھی پیاسا نہ ہوگا،، اور اس سلسلہ میں احادیث بہت ساری ہیں۔ "اور پل صراط حق ہے،، وہ ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر نصب کر دیا گیا ہے، بال سے زیادہ باریک، تلوار سے زیادہ تیز ہے اسے اہل جنت عبور کر جائیں گے، اور جہنمیوں کے قدم اس سے پھسل جائیں گے۔ اس پل کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا کیوں کہ اس طرح کے پل پر سے گزرنا ممکن ہی نہیں اور یہ تو مومنوں کو عذاب وتکلیف میں مبتلا کرنا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ اس پر سے گزرنے کی طاقت دے دے اور مومنوں پر آسان کر دے، حتی کہ کچھ جنتی ایسے ہوں گے جو چمکتی بجلی کی طرح گزر جائیں گے، اور کچھ وہ جو تیز ہوا کی طرح، اور کچھ وہ جو تیز دوڑنے والے گھوڑے کی طرح وغیرہ جو حدیث میں وارد ہے۔ "اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے،، کیوں کہ آیات واحادیث جو ان دونوں کے ثبوت میں وارد ہیں اس سے زیادہ مشہور ہیں کہ چھپ سکیں اور شمار کئے جانے سے زیادہ ہیں منکروں نے اس سے دلیل پکڑی کہ جنت کی صفت ہے کہ اس کی چوڑائی آسمانوں زمینوں کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے۔

و سكت عن ذكر الحساب الخ: یہاں ایک سوال ہوا، کہ ماتن نے صرف کتاب کا ذکر کیا، حساب کا ذکر کیوں چھوڑ دیا، حالانکہ قیامت کو حساب بھی ہونا ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ حساب اور کتاب ایک ہی چیز ہے، کتاب میں حساب بھی آ گیا، اس لیے اُسے علیحدہ ذکر نہ کیا۔ (نوٹ: انكرته میں "ہ،، ضمیر کا مرجع "کتاب" ہے۔)

فیضع علیہ کنفہ الخ: یعنی اس بندۂ مومن پر اللہ تعالیٰ اپنا ''کنف'' رکھے گا (جیسے اس کی شایانِ شان ہے)۔ یہ لفظ ''کنف الطائر'' یعنی پرندے کے جَناح (پَر) سے استعارتاً لیا گیا ہے، کہ جیسے پرندے کی عادت ہے کہ اپنے بچے کو پروں میں چھپالیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندۂ مومن کو اپنی مقدس بارگاہ میں قرب عطا کرے گا اور اسے شرمندگی سے بچانے کے لیے مخلوقات سے چھپا کر اس کا امتحان لے گا۔ لیکن یہ بات ہر مومن کے لیے نہیں ہوگی، بلکہ بعض مومنین سے اس طرح سوال ہوگا۔

وکیزانہ اکثر من الخ: ''کیزان'' ''کوز'' کی جمع ہے، اور ''کوز'' کہتے ہیں مُٹھی والے برتن کو، مطلب یہ ہے کہ حوض پر بہت سارے گلاس ہوں گے، جن کو پکڑنے کے لیے مُٹھیاں لگی ہوں گی، یہ مطلب نہیں کہ وہاں کوزے ہوں گے۔ اور ''زوایاہ سواء'' کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع شکل ہوگا، کوئی زاویہ دوسرے زاویہ سے بڑا نہ ہوگا۔

کالبرق الخاطف الخ: ''خاطف'' کہتے ہیں اس بجلی کو جو تھوڑی دیر چمک کر اوجھل ہو جاتی ہے، جیسا کہ آسمان پر بارش کے موقع پر معمولی سی چمک دکھائی دیتی ہے اور پھر ختم ہو جاتی ہے۔ صراط پر بعض گزرنے والے خاطف کی طرح پلک جھپکنے کی دیر میں گزر جائیں گے، اور یہ گزرنے والے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہوں گے۔

(والجنة والنار حق)، قوله: تمسك المنكرون بان الخ: فلاسفہ نے یہ دلیل دی کہ قرآنِ پاک میں جنت کی یہ توصیف کی گئی ہے: ''عرضها كعرض السمٰوٰت و الارض'' یعنی جنت کی کشادگی یا عرض زمینوں اور آسمانوں جتنا ہوگا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ جنت عالمِ عناصر میں ہے یا عالمِ اَفلاک میں ہے؟ یا ان دونوں سے باہر کسی اور تیسرے عالَم میں ہے؟ عالمِ عناصر میں تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ یہ سب سے چھوٹا عالم ہے، اس چھوٹے سے عالم میں اتنی بڑی جنت کیسے سما سکتی ہے! اور اگر کہو کہ عالمِ افلاک میں ہے، تو ظاہر ہے کہ قیامت کے دن اُس کو زمین پر لایا جائے گا، اور عالم افلاک سے زمین پر لانے سے آسمانوں کا خرق (پھٹنا) لازم آئے گا، اور اگر باہر ہو، تب بھی آسمانوں کا خرق لازم آئے گا، کیونکہ اس نے زمین پر ہی آنا ہے۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا کہ یہ اعتراض تمہارے اپنے اصولوں پر مبنی ہے، جن کا ردّ ہم نے فلسفہ میں کیا ہے۔ البتہ ''عرضها كعرض السموت'' الخ والا اعتراض، وہ بجا ہے، کیونکہ جنت نے زمین پر آنا ہی ہے، وہ اس میں کیسے سما سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیامت کو یہ زمین بدل دی جائے گی، موجودہ زمین نہ رہے گی۔

فائدہ: قبلہ استاذ صاحب بندیالوی مدظلہٗ نے اس مقام پر نبراس کے حوالہ سے ایک بہت اہم بات کہی ہے، کہ ایک عالمِ عناصر ہے، دوسرا عالمِ افلاک، یہ دو عالم ہوئے، اور قرآن پاک میں ''عـالـمین'' کا لفظ آتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم بہت سے ہیں، تو فرمایا کہ جب سے اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمایا، ایک ریت کا بحر بھی پیدا فرمایا، وہ بحر اس طرح کا ہے کہ اس میں ہمیشہ زبردست طغیانی آتی رہتی ہے، یہ طغیانی افلاک کی پیدائش سے لے کر قیامت برپا ہونے تک جاری رہے گی، اور اُس ریت کے ہر ہر ذرّہ میں ایک ایک عالم ہے، لہٰذا اَربوں کھربوں عالم ہوئے، اور ہر

كعرض السموات و الارض و هذا في عالم العناصر محال و في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق و الالتيام و هو بط، قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد و قد تكلمنا عليه في موضعه و هما اي الجنة و النار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير و تاكيد و زعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء و لنا قصة آدم و حواء و اسكانهما الجنة و الآيات الظاهرة في اعدادهما مثل ''اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ'' و ''اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ'' اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى ''تِلْكَ الدَّارُ الْـاٰخِرَةُ نَجْعَلُـهَا لِلَّذِيْنَ لَايُرِيْدُوْنَ عُلُـوًّا فِي الْاَرْضِ وَ لَا فَسَادًا''، قلنا

اور عالم افلاک میں یا کسی دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو خرق والتیام کے جائز ہونے کو مستلزم ہے اور وہ باطل ہے۔ ہم نے کہا: کہ یہ تمہارے غلط وفاسد قاعدہ پر مبنی ہے، اور ہم اس پر گفتگو اس کے مقام پر کر چکے ہیں۔ ''اور یہ دونوں،، یعنی جنت و دوزخ ''پیدا ہو چکی ہیں،، اب ''موجود ہیں،، تکرار و تاکید ہے۔ اور اکثر معتزلہ نے گمان کیا کہ یہ دونوں جزاء و بدلہ کے دن پیدا کی جائیں گی۔ اور ہماری دلیل آدم و حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام کا قصہ ہے اور ان دونوں کا جنت میں رہنا اور آیات ان کے تیار کئے جاچکنے کے بارے ظاہر ہیں: جیسے: ''وہ (جنت) پرہیزگاروں کے لئے تیار کی گئی ہے،، اور ''وہ (دوزخ) کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے،، اس لئے کہ ظاہر سے اعراض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، تو اگر اللہ تعالیٰ کے قول کی مثل سے معارضہ واعتراض کیا جائے ''وہ آخرت کا گھر ہے جسے ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں بلندی نہیں چاہتے تھے اور نہ ہے فساد کرنا چاہتے تھے،،۔ تو ہم کہیں گے:

ساعت میں کسی نہ کسی عالم کی قیامت آتی ہے، اور دن میں نامعلوم کتنے عالموں پر قیامت آتی ہے، اور ان عالموں میں بسنے والوں کے لیے علیحدہ صراط ہے، جس سے پار ہو کر وہ جنت کو جاتے ہیں، اور بعض جہنم میں جاتے ہیں، اور وہ ریت کا دریا ہمارے عالَمِ عناصر و افلاک سے باہر ہے۔ نبراس کی عبارت درجِ ذیل ہے:

في النبراس: قال ابو الحسن الرفاعي قدس سره ان لله تعالى بحرا من رمل يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله تعالى السموات و الارض الى يوم القيامة و للحق سبحٰنه بعدد كل ذرة منها دنيا مثل دنيا كم هذه و ما من ساعة من ليل و لا نهار الا و فيها تقوم قيامة على قوم و تنصب ميزان و صراط و يدخل قوم الجنة و النار انتهى

يحتمل الحال و الاستمرار و لو سلم فقصة آدم عليه الصلوة و السلام تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اُكُل الجنة لقوله تعالى "اُكُلُهَا دَائِمٌ" لكن اللازم باطل لقوله تعالى "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" فكذا الملزوم، قلنا لا خفاء في انه لايمكن دوام اكل الجنة بعينه و انما المراد بالدوام انه اذا فنى منه شيء جيء ببدله و هذا لاينافي الهلاك لحظةً على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به

فعل ماضی حال واستمرار کا احتمال رکھتا ہے اور اگر قصۂ آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو تسلیم کرلیا جائے تو معارضہ سے بچ جائے گا۔ معتزلہ نے کہا: اگر وہ دونوں اس وقت موجود ہیں تو جنت کی نعمتوں کا ہلاک ہونا جائز نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے "اس کی نعمتیں ہمیشہ رہنے والی ہیں"، لیکن لازم باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے"، تو ملزوم بھی باطل ہے۔ ہم نے جواب میں کہا: جنت کی نعمتوں کا ہمیشہ رہنا بعینہ ممکن نہیں اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔ اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ایک نعمت فنا ہوگی اس کی جگہ اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ چیز ایک لحظہ کے لئے بھی ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے جبکہ ہلاک فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس سے نفع حاصل کرنے سے وہ نکل جاتا ہے (جو ہلاک ہو)

البتہ یہاں ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ اب بھی تو جنت موجود ہے، اور اس کا عرض کعرض السموات و الارض ہے، لہٰذا وہ اب نہ عالم عناصر میں ہوسکتی ہے، نہ عالم افلاک میں۔ تو جواب یہ ہے کہ جنت اِس عالم سے باہر ہے، عرش کے اوپر ہے۔

یتحمل الحال و الاستمرار الخ: اگر مضارع بمعنی استمرار ہو، تو معنی ہوگا کہ ہم جنت کو پیدا کرتے ہیں، اور یہ صحیح ہے، کیونکہ روز اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کی کسی نیکی پر جنت میں محل تعمیر کراتا ہے، اور روز یہی طریقہ رہتا ہے، لہٰذا اِستمرار پایا گیا، اور حال کے معنی میں ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے جنت کو پیدا کرلیا ہے۔

قالوا لو کانتا الخ: سے شارح معتزلہ کی طرف سے قیاسِ استثنائی اتصالی ذکر کرتا ہے، کہ اگر جنت و دوزخ اب بھی موجود ہوں، تو چاہیے کہ جنت کے میوے ہلاک نہ ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اُكُلُهَا دَائِمٌ"، اور لازم باطل ہے، کہ میوے دائم ہوں اور ہلاک نہ ہوں، کیونکہ ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ"، پس جب لازم باطل ہے، تو ملزوم بھی باطل ہوگا، کہ وہ دونوں موجود ہوں۔

و لو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لاتفنيان و لايفنى اهلهما اى دائمتان لايطرء عليهما عدمٌ مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدًا و اما ما قيل من انهما تهلكان و لو لحظة تحقيقا لقوله تعالى "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" فلا ينافي البقاء بهذا المعنى علا انك قد عرفت انه لادلالة في الآية على الفناء و ذهبت الجهمية الى انهما تفنيان و يفنى اهلهما و هو قول مخالف للكتاب و السنة و الاجماع و ليس عليه شبهة فضلا عن حجة و الكبيرة و قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر انها تسعة الشرك بالله و قتل النفس بغير حق و قذف المحصنة و الزنا و الفرار عن الزحف و السحر و اكل مال اليتيم و عقوق الوالدين المسلمين و الالحاد في الحرم

اور اگر مان لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کی حد میں ہلاک ہونے والا ہے بہ ایں معنی کہ وجود امکانی وجود واجبی کی طرف نظر کرتے ہوئے عدم کے مرتبہ میں ہے۔ "دونوں باقی ہیں فنا نہیں ہوں گی اور نہ ہی ان کے اہل فنا ہوں گے"، یعنی ہمیشہ رہنے والیاں ہیں ان پر عدمِ مستمر (باقی رہنے والا) طاری نہیں ہوگا کیوں کہ ان دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اس میں ہمیشہ رہیں گے"، اور البتہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ ہلاک ہوں گی اگرچہ ایک لحظہ کے لئے ہی سہی، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے "ہر شے ہلاک ہونے والی ہے اس کی ذات کے سوا"، یہ اس معنی میں بقا کے منافی نہیں ہے۔ جبکہ تجھے معلوم ہے کہ آیت میں فنا پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور جہمیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ دونوں فنا ہوں گی اور ان کے اہل بھی فنا ہو جائیں گے، اور یہ بات کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہ والی دلیل بھی نہیں ہے چہ جائے کہ کوئی مضبوط دلیل ہو اور گناہِ کبیرہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں: تو سیدنا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے: گناہائے کبیرہ نو ہیں ① اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا ② کسی جان کو ناحق قتل کرنا ③ شادی شدہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا ④ زنا ⑤ اور جنگ میں بھاگ جانا ⑥ جادو کرنا ⑦ مالِ یتیم کھانا ⑧ مسلمان والدین کی نافرمانی ⑨ اور حرم شریف میں کوئی بے دینی کا عمل کرنا۔

اس کا جواب یہ دیا کہ ہم تمہارا ملازم نہیں مانتے۔ تم دوام سے کیا مراد لیتے ہو؟ شخص کا دوام یا نوع کا دوام؟ اگر دوامِ شخص ہو (کہ جنت کے میوے شخصاً باقی رہیں گے اور اُن پر ہلاکت نہ آئے گی) تو یہ باطل ہے، کیونکہ جنت میں میوے

کھائے جائیں گے، تو ظاہر ہے کہ شخص فنا ہوگا، اور اگر نوع کا دوام مراد لو، تو یہ ٹھیک ہے، ہم بھی مانتے ہیں کہ نوع باقی رہے گی، کہ ایک میوہ کھایا جائے گا تو اس جیسا پھر سے آجائے گا۔ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ہلاکت شخص پر آنی ہے، اور دوام سے مراد نوع کا دوام ہے، اور شخص کی ہلاکت نوع کے دوام کے منافی نہیں ہے۔

علی ان الھلاک الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے، کہ ''کل شیء ھالک'' سے یہ پتا چلتا ہے کہ ''اُکُلِ جنت'' معدوم ہوں گے (یہاں فنا کا معنی عدم ہے) کیونکہ ہلاک کہتے ہیں کسی شے کے نفع سے نکل جانے کو، اور واقع میں ایسا ہی ہے کہ جنت کے میوے ہمارے نفع سے نکلے ہوئے ہیں۔

و لو سلم فیجوز ان الخ: سے ایک اور جواب دیتا ہے کہ بالفرض ہم نے یہ مان لیا کہ ہلاک، عدم کو مستلزِم ہے، لیکن ''کل شیء ھالک'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مستقبل میں ہر شے فنا ہونے والی ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر وقت ہر شے ہالک اور معدوم ہے۔ ہم بھی اب معدوم ہیں، جنت اور اس کے اُکُل بھی معدوم ہیں، کیونکہ ہر ممکن اپنی ذات کے لحاظ سے عدمِ محض ہے، اصل وجود اللہ تعالیٰ کا ہے، اس کے پرتو سے ہم موجود ہیں، اور وجودِ امکانی کالعدم ہوتا ہے، کیونکہ ہمارا وجود دو عدموں کے درمیان ہے، ایک عدمِ سابق، دوسرا عدمِ لاحق، یہ اسی طرح ہے جیسے دو حیضوں کے درمیان طہر آجائے، تو وہ بھی حیض ہی شمار ہوتا ہے۔ الوجود بین العدمین کالطھر بین الدمین۔

ای دائمتان لایطرد علیھما الخ: یعنی جنت و دوزخ باقی ہیں۔ بقا کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں دائم ہیں، ان پر عدم مستمر طاری نہیں ہوتا، کہ وہ ہمیشہ معدوم رہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جنتیوں اور دوزخیوں کے متعلق فرمایا: خٰلِدِیْنَ فِیْهَاۤ اَبَدًا، اور وہ ہمیشہ تبھی رہ سکتے ہیں کہ ان کا مکان جنت و دوزخ ہمیشہ رہیں۔

و اما ما قیل الخ: بعض متکلمین نے کہا تھا: جنت و دوزخ پر ایک لحظہ کے لیے عدم آئے گا، اور انھوں نے یہ قول اس لیے کیا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا: ''کل شیء ھالک الا وجھه''، لہٰذا یہ لحظہ کے لیے ہلاکت ان کی بقا کے منافی نہیں ہے، کیونکہ بقا کا معنی ہم عدمِ مستمر کر چکے ہیں۔

و لیس علیه شبھة الخ: یعنی (فرقۂ جھمیه کے) اس قول پر کہ جنت و دوزخ اور اُن کے اہل فنا ہو جائیں گے، کوئی حدیثِ ضعیف (شبہہ) بھی موجود نہیں ہے، چہ جائیکہ اس پر حجت قائم ہو۔

قوله: والفرار عن الزحف الخ: یعنی جنگ سے بھاگنا کبیرہ ہے، اور مراد یہ ہے کہ مقابلے میں کفار برابر ہوں یا دوگنا ہوں تو بھاگنا کبیرہ ہے، لیکن اگر کفار دوگنا سے زیادہ ہوں تو بھاگنا کبیرہ نہیں ہے۔

و قیل کل ما کان الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے جو کبائر ذکر کیے، اُن کے علاوہ اور بہت سے کبائر ہیں، مثلاً: بھنگ، چرس پینا، لواطت کرنا، غیبت کرنا، رشوت لینا وغیرہ۔ تو اس کا جواب دیا کہ جو کبائر صراحۃً حدیث سے معلوم ہوگئے، وہ تو معلوم ہیں، اور باقی جو کبائر ہیں، ان کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کا

و زاد ابوھریرة رضی اللہ تعالی عنه اکل الربوا و زاد علی رضی اللہ تعالی عنه السرقة و شرب الخمر و قیل کل ما کان مفسدته مثل مفسدة شیء مما ذکر او اکثر منه و قیل کل ما توعّد علیه الشارع بخصوصه و قیل کل معصیة اصرّ علیها العبد فھی کبیرة و کل ما استغفر عنها فھی صغیرة

اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ⑩ سود کھانے کو زیادہ کیا۔ اور سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ⑪ چوری اور ⑫ شراب خوری کو زیادہ فرمایا۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ شے جس کا فساد ان چیزوں کی طرح ہو جنھیں ذکر کیا گیا ہے یا ان سے زیادہ ہو (وہ کبیرہ ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے: جس پر خصوصاً شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ڈرایا ہو وعید فرمائی ہو۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ہر معصیت جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے، اور جس سے بخشش مانگ لے وہ صغیرہ ہے۔

فساد اوپر بیان کردہ بارہ اشیاء کی طرح ہو، یا زیادہ ہو، تو وہ بھی کبیرہ ہوگا، جیسے: نشہ آور چیز لینا، مثلاً: بھنگ پینا، تو اس کا فساد شراب کا سا ہے، کہ دونوں مُسکر ہیں، لہٰذا بھنگ پینا کبیرہ ہے، اسی طرح راستہ میں بیٹھ کر لوٹنا اور ستانا، اس کا فساد چوری سے زیادہ ہے، لہٰذا یہ بھی کبیرہ ہے۔

و قیل کل ما توعد علیه الخ: بعض لوگوں نے کبیرہ کی تعریف یہ کی (یعنی مذکورہ بالا بارہ کبیرہ گناہوں کے علاوہ جو کبائر ہیں، ان کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے) کہ جس کام پر شارع نے خصوصاً وعید فرمائی ہو، وہ کبیرہ ہے، مثلاً آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: کل مصور فی النار (بخاری و مسلم)، لہٰذا تصویر بنانا کبیرہ گناہ ٹھہرا، کیونکہ آپ نے تصویر کے بارے میں خصوصاً وعید فرمائی ہے۔ اسی طرح عورت کے ساتھ لواطت کرنیوالے کے متعلق فرمایا کہ وہ ملعون ہے۔ بہر حال، جہاں بھی شارع کی طرف سے بخصوصہٖ وعید ہوگی، اس فعل کا ارتکاب کبیرہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ ہر وہ معصیت جس پر بندہ اصرار کرے، کبیرہ ہے، یعنی اگرچہ وہ معصیت صغیرہ ہو، پھر بھی اصرار کرنے سے کبیرہ ہو جائے گی۔ پس جس معصیت پر بھی آدمی اصرار کرے، وہ کبیرہ ہے۔ یہ تو کبیرہ کی تعریف ہوگئی، اور جس معصیت سے بندہ استغفار کر لے، وہ صغیرہ ہے، مثلاً: نماز ترک کر لی، پھر استغفار کیا، تو یہ صغیرہ ہوگا۔

(فائدہ: تصویر اور فوٹو گراف کے متعلق علامہ غلامِ رسول سعیدی کا مؤقف:

''میرے نزدیک علمائے ازہر کا یہ نظریہ صحیح نہیں ہے کہ کیمرے کی بنائی ہوئی تمام تصاویر اس لیے جائز ہیں کہ وہ ہاتھ سے نہیں بنائی جاتیں، اور یہ کہ کیمرے کے ذریعہ صرف عکس کو مقید کر لیا جاتا ہے۔ دیکھیے! پہلے شراب ہاتھ سے بنائی جاتی تھی، اب مشینی عمل کے ذریعہ شراب بنائی جاتی ہے، تو کیا اس فرق سے اب شراب جائز ہو جائے گی؟! پہلے ہاتھوں کی تراش خراش سے مجسمے بنائے جاتے تھے، اب مشینوں کے ذریعہ پلاسٹک اور دوسری اجناس کے مجسمے ڈھال لیے جاتے ہیں، تو کیا اب وہ جائز ہو جائیں گے؟

فوٹو کے متعلق اسلام کا منشا یہ ہے کہ کسی بھی جاندار کی صورت اور شبیہ کو مستقل طور پر محفوظ کر لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمیشہ جانداروں کی تصویریں شرک اور فتنہ کی موجب بنتی رہی ہیں۔ اب بھی ہندوستان اور بعض دوسرے ممالک میں تصویروں اور بتوں کی پوجا ہوتی ہے۔ ہندوستان میں گاندھی کی تصویر کی تعظیم و تکریم ہوتی ہے؛ روس میں سٹالن کی تصویر کی تعظیم کی جاتی ہے؛ پاکستان کے تمام دفاتر، اسمبلیوں اور سفارت خانوں میں بڑے سائز کی قائداعظم کی تصویر تعظیماً اونچی جگہ پر آویزاں کی جاتی ہے۔

اس لیے اصل فتنہ صورت کے محفوظ کرنے میں ہے، خواہ صورت کو سنگ تراشی سے محفوظ کیا جائے، قلم کاری سے، یا فوٹو گرافی سے، جس طریقہ سے بھی تصویر کو حاصل اور محفوظ کر لیا جائے گا، اس سے حاصل شدہ تصویر ناجائز اور حرام ہوگی، اور بت تراشی، مصوری اور فوٹو گرافی میں جواز اور عدمِ جواز کا فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔

تصویر کی حرمت کا اصل منشا غیر اللہ کی تعظیم اور عبادت ہے۔ اگر لوگ فوٹو گراف کی تعظیم اور عبادت شروع کر دیں، تو کیا وہ تعظیم اور عبادت ناجائز نہیں ہوگی؟ جب کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بڑے بڑے قومی لیڈروں اور پیروں کے فوٹوں کی ہر ملک میں بالفعل تعظیم کی جاتی ہے، اور غیر اللہ کی عبادت کا منشا صورت اور شبیہ ہے، خواہ وہ سنگ تراشی سے حاصل ہو، قلم کاری سے، یا فوٹو گرافی سے، اس لیے جس طرح پتھر کا مجسمہ بنانا اور قلم اور برش سے تصویر بنانا حرام ہے، اسی طرح کیمرے سے فوٹو بنانا بھی حرام (یعنی مکروہِ تحریمی) ہے۔

تاہم بعض تمدنی، عمرانی اور معاشی امور کے لیے فوٹو ناگزیر ہے، مثلاً: شناختی کارڈ، یا پاسپورٹ، ویزا، ڈومی سائل، امتحانی فارم، ڈرائیونگ لائسنس اور اس نوع کے دوسرے امور میں فوٹو کی لازمی ضرورت ہوتی ہے، اور اللہ اور اس کے رسول نے دین میں تنگی نہیں رکھی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں تنگی نہیں کی۔

سیدنا انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: يَسِّرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا۔ لوگوں پر آسانی کرو، اور ان کو مشکل میں نہ ڈالو۔

اسلام میں جاندار چیزوں کی تصاویر بنانے کی ممانعت ہے، اور بے جان چیزوں کی تصویر بنانے کی اجازت ہے، اس لیے انسان کی صرف سینے تک کی تصویر بنانا جائز ہے، کیونکہ کوئی انسان پیٹ کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، اور جن تمدنی اور معاشی امور میں تصویر کی ضرورت پڑتی ہے (مثلاً: شناختی کارڈ اور پاسپورٹ وغیرہ) ان میں اس قسم کی آدھی تصویر ہی کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے اس قسم کی ضروریات میں بغیر پیٹ کے سینہ تک کی آدھی تصویر کھنچوانا جائز ہے۔

البتہ بلاضرورت شوقیہ فوٹو گرافی مکروہ ہے، اور تعظیم و تکریم کے لیے فوٹو کھینچنا ناجائز اور حرام ہے۔ اور ہم نے جو آدھی تصویر کو جائز کہا ہے، اس کی اصل یہ حدیث ہے:

و قال صاحب الكفاية و الحق انهما اسمان اضافيّان لايعرّفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة و ان اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة و الكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه و بالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لاتخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر و هذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان و لاتدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر و انه لا واسطة بين الايمان و الكفر، لنا وجوه الاول ما سيجىء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه

اور صاحبِ کفایہ نے فرمایا: اور حق یہ ہے کہ یہ دو اضافی اسم ہیں یہ ذاتی طور پر معرفہ نہیں ہوتے تو ہر معصیت جو اپنے سے اوپر کی طرف مضاف ہو وہ صغیرہ ہوتی ہے اور اگر اپنے سے کم کی طرف منسوب ہو تو کبیرہ ہوتی ہے اور کبیرہ مطلقہ وہ کفر ہے اس لئے کہ اس سے بڑا گناہ کوئی نہیں ہے اور مختصر یہ کہ یہاں کبیرہ سے مراد وہ ہے جو کفر کے علاوہ ہو۔ ”کبیرہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا،، کیوں کہ وہ تصدیق باقی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے: کیوں کہ ان کا گمان یہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب مومن نہیں اور نہ کافر ہے، اور یہ وہ مقام ہے جو دو مقاموں کے درمیان ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ اعمال ان کے نزدیک حقیقتِ ایمان کی جزء ہیں۔ ”اور کبیرہ اسے داخل نہیں کرتا،، یعنی بندۂ مومن کو ”کفر میں،، خارجیوں کے خلاف کہ بیشک وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنے والا بلکہ صغیرہ کا بھی کافر ہے اور کفر و ایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، ہماری کئی دلیلیں ہیں۔ اول: جو عنقریب آرہی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے، تو مومن ایمان کے وصف سے متصف ہونے سے نہیں نکلے گا مگر اس چیز سے جو ایمان کے منافی ہو۔

عَنْ اَبِیْ هُرَيْرَةَ قَالَ اسْتَاْذَنَ جِبْرَائِيْلُ عليه السلام عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ ادْخُلْ فَقَالَ كَيْفَ اَدْخُلُ وَفِيْ بَيْتِكَ سِتْرٌ فِيْهِ تَصَاوِيْرُ فَاِمَّا اَنْ تَقْطَعَ رُءُوْسَهَا اَوْ تَجْعَلَ بِسَاطًا يُوْطَاُ فَاِنَّا مَعْشَرَ الْمَلَائِكَةِ لَانَدْخُلُ بَيْتًا فِيْهِ تَصَاوِيْرُ۔

سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جبرائیل علیہ السلام نے نبی اکرم ﷺ سے اجازت طلب کی، آپ ﷺ نے

و مجرد الاقدام علی الکبیرۃ لغلبۃ شھوۃ او حمیّۃ او انفۃ او کسل خصوصًا اذا اقترن بہ خوف العقاب و رجاء العفو و العزم علی التوبۃ لاینافیہ نعم اذا کان بطریق الاستحلال و الاستخفاف کان کفرا لکونہ علامۃ للتکذیب و لا نزاع فی ان من المعاصی ما جعلہ الشارع امارۃ للتکذیب و عُلِم کونہ کذلک بالادلۃ الشرعیۃ کسجود الصنم و القاء المصحف فی القاذورات و التلفظ بکلمات الکفر و نحو ذلک مما ثبت بالادلۃ انہ کفر۔

صرف کبیرہ کا اقدام کرنا غلبۂ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا عزت وحمیت کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے خصوصا جب اس کے ساتھ سزا کا خوف ہو اور معافی کی امید ہو اور توبہ کا پکا ارادہ ہو ایمان کے منافی نہیں ہے ہاں جب کبیرہ کو حلال جان کر اور ہلکا سمجھ کر ہو تو اب کفر ہوگا کیونکہ یہ جھٹلانے کی علامت ہے اور اس میں کوئی جھگڑا نہیں کہ وہ گناہ جنہیں شارع یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جھٹلانے کی علامت بنایا ہے وہ گناہ ہی ہیں اور معلوم ہوا، اس کا یوں ہونا دلائل شرعیہ سے ہو، جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگی میں پھینک دینا اور کلماتِ کفر بکنا وغیرہ جو دلائل سے ثابت ہیں کہ کفر ہیں۔

فرمایا: آ جاؤ! انھوں نے کہا: میں کیسے آؤں، درآں حالیکہ آپ کے گھر میں ایک پردہ ہے جس میں تصویریں ہیں، پس یا تو آپ ان تصویروں کے سر کاٹ دیں، یا اس پردہ کو پیروں تلے روندی جانے والی چادر بنا دیں، کیونکہ ہم گروہِ ملائکہ اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصاویر ہوں''۔)

و قال صاحب الکفایۃ الخ: یعنی صاحبِ کفایہ نے کہا ہے کہ صغیرہ وکبیرہ کی تعریف مشکل ہے۔ یہ دونوں اسم اضافی ہیں۔ ہر معصیت مافوق کے لحاظ سے صغیرہ ہے، ماتحت کے لحاظ سے کبیرہ ہے، جیسے: حرکتِ سریع وبطی، کہ سریع کی تعریف مشکل ہے، جس سے معین ہو جائے کہ یہ سریع ہے، کیونکہ ہر حرکت مافوق کے لحاظ سے بطی ہے، اور ماتحت کے لحاظ سے سریع ہے۔ اسی طرح کبیرہ صغیرہ کی تعریف مشکل ہے، جس سے دونوں معین ہو جائیں، کہ بس یہی صغیرہ ہے اور یہی کبیرہ ہے۔ البتہ کبیرہ مطلقہ صرف کفر ہے، پس ہر معصیت کفر کے لحاظ سے صغیرہ ہے، اور ماتحت کے لحاظ سے کبیرہ ہے۔ لیکن کفر کبیرہ ہے، یہ صغیرہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے اوپر کبیرہ نہیں ہے، اور یہاں متن میں کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ ہے۔

قولہ: و مجرد الاقدام علی الکبیرۃ الخ: سے بتاتا ہے کہ کبائر تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ آدمی جو کبائر کا مرتکب ہوتا ہے، تو اس کی کئی وجوہ ہوتی ہیں: کبھی شہوت کا غلبہ ہوتا ہے، تو کبھی حمیت، انفت اور سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ بہرحال، کبائر کے ارتکاب کی وجہ غلبۂ شہوت، انفت وغیرہ ہے۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ تصدیق قلبی سے پھر رہا ہے، بلکہ بسا اوقات کبائر جن وجوہ سے کرتا ہے، وہ وجوہ اس کی تصدیق پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً کبھی آدمی گناہ کرتا ہے، لیکن خدا کے عقاب کا خوف بھی اس کو آتا ہے، تو یہ خوف اس کی تصدیق پر دال ہے۔ اور کبھی گناہ کرتا ہے اور عفو کی امید

ہوتی ہے، کہ اللہ معاف کر دے گا، اور کبھی عزم علی التوبہ ہوتا ہے، کہ یہ گناہ کر رہا ہوں، لیکن پھر توبہ کر لوں گا۔ یہ سب چیزیں اُس کی تصدیق پر دلالت کرتی ہیں، لہٰذا یہ کبائر اس کی تصدیق قلبی کے منافی نہ ہوئے۔

البتہ اقدام کا معنی جرأت کرنا ہے۔ اور حمیت وانفت میں فرق ہے، تاہم ان دونوں کا معنی ''غیرت'' لیا جاتا ہے۔ ''حمیت'' اس کو کہتے ہیں کہ غیرت بھی آئے اور غصہ بھی آئے، جیسے کوئی کسی کو گالی دے تو مخاطب کو ایک تو غیرت آئے گی، دوسرے غصہ بھی آئے گا۔ اور ''انفت'' کا معنی ہے کہ غیرت آئے، لیکن غصہ نہ آئے، جیسے ایک رشتہ دار سے بندے کی دشمنی ہو جائے، کوئی دوسرا آدمی اس رشتہ دار کو مارنا شروع کر دے، اور یہ بندہ دیکھ رہا ہو، تو اس کو غیرت آ جائے گی، کہ میری قوم والے کو یہ دوسرا آدمی مار رہا ہے، لیکن غصہ نہیں آئے گا، کیونکہ اس رشتہ دار سے دشمنی ہے۔

و الاستخفاف الخ: یعنی گناہ کو ہلکا سمجھنا، مثلاً کسی نے نماز نہ پڑھی اور کہا کہ نہیں پڑھی تو کیا ہوا، یہ بھی کفر ہے۔ اس عبارت کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ کفر دو قسم ہے: ایک تو تکذیب کا نام کفر ہے۔ دوسرے یہ کہ شارع نے جن افعال کو تکذیب کی علامت ودلیل قرار دیا، وہ فعل بھی کفر ہیں۔ یعنی وہ افعال اس لیے کفر نہیں کہ یہ خود تکذیب ہیں، بلکہ اس لیے ان کا کرنا کفر ہے کہ یہ علامتِ تکذیب ہیں، مثلاً بت کو سجدہ کرنا، مصحف شریف (قرآنِ پاک) کو گندگی میں پھینکنا، کلمۂ کفر یہ بکنا وغیرہ۔ تو بت کے آگے سجدہ کرنے والے کو کافر اس لیے نہیں کہا جائے گا کہ وہ فعل جو کر رہا ہے اس سے خواہ مخواہ تکذیب پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ اس لیے کفر ہے کہ شارع نے اس کو علامتِ تکذیب قرار دیا ہے، لہٰذا جو بت کو سجدہ کرے گا، کافر ہوگا۔

قولہ: وبھذا ینحل الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہماری ماقبل وافی تقریر سے ایک سوال بھی حل ہو گیا، سوال یہ ہے کہ جب ایمان نام تصدیق واقرار کا ہے، تو جس بندے کا قلب مصدق بھی اور مُقِر بھی ہے، چاہیے کہ افعالِ کفر کرنے سے وہ کافر نہ ہو، کیونکہ کافر تب ہو جبکہ تکذیب پائی جائے، یا شک ہو جائے، لیکن جب وہ تصدیق بھی کرتا ہے، اور اقرار بھی کرتا ہے، تو یہ کفر افعال کرنے سے وہ کافر کیوں ہوتا ہے؟ تو جواب مل گیا کہ کفر دو قسم ہے: ایک تو خود تکذیب کفر ہے، اور دوسرا وہ افعال جو تکذیب پر علامت ہوں، ان کا کرنا بھی کفر ہے۔ لہٰذا جو بندہ مقر ومصدق ہے، وہ (علامتِ کفر والا فعل کرنے سے) کافر اس لیے نہیں ہوتا کہ اس نے تکذیب کی ہے، بلکہ دوسری قسم کی وجہ سے کافر ہو جاتا ہے، کہ اس نے افعال ایسے کیے جن سے پتا چلتا ہے کہ یہ تکذیب کر رہا ہے، تو علامتِ تکذیب پائے جانے کی وجہ سے کافر ہو۔

(ولادعاء، یہاں اُن منکروں کا رد ہو گیا جو دعا بعد از نماز جنازہ کے قائل نہیں)

قولہ: و احتجت المعتزلۃ الخ: سے معتزلہ کی دلیلیں ذکر کرتا ہے، ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ یہاں ایک اختلاف ہے، اور ایک اتفاق، اختلاف یہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب کون ہے؟ تو اہل سنت کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ مومن ہے۔ خوارج کہتے ہیں: کافر ہے۔ حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ منافق ہے۔ یہ تو اختلاف کا ذکر گیا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مرتکبِ کبیرہ فاسق ہے، تو ہم (معتزلہ) اتفاقی بات لے لیتے ہیں، اور اختلافی بات چھوڑ دیتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ

و بهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق و الاقرار ينبغي ان لايصير المؤمن المقر المصدق كافرًا بشيء من افعال الكفر و الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك، الثاني الآيات و الاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى “يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى” و قوله تعالى “يٰٓاَيُّهَا اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا” و قوله تعالى “وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا الآية” وهي كثيرة، الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه الصلوة و السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبةٍ و الدعاء و الاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن و احتجت

اور اس سے حل ہو جاتا ہے اس کا جو کہا جاتا ہے کہ ایمان جب تصدیق واقرار سے تعبیر ہو تو مناسب یہ ہے کہ مومن اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا کافر کسی فعل کفر یا الفاظِ کفر سے نہ ہو جب تک اس سے تکذیب یا شک کا تحقق نہ ہو۔ دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جو عاصی پر لفظِ مومن کا اطلاق بیان کر رہی ہیں، جیسے: ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”اے ایمان والو! تم پر مقتولوں میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے“، اور قول باری تعالیٰ ہے: ”اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کے حضور پکی سچی توبہ کرو“، اور فرمانِ الٰہی ہے: ”اور اگر دو گروہ مومنوں کے جھگڑ پڑیں......الایہ“، اور آیات کثیر ہیں۔ تیسری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر ہمارے اس دن تک امت کا اجماع ہے اس پر نمازِ جنازہ پڑھنے پر جو اہل قبلہ میں سے توبہ کے بغیر مر گیا اس کے لئے دعاؤ بخشش مانگنے پر اجماع ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ یہ آدمی کبائر کا مرتکب تھا حالانکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مومن کے لئے جائز نہیں، اور معتزلہ نے دو وجہ سے حجت بازی کی۔

مرتکبِ کبیرہ فاسق ہے (اتفاقی بات) نہ مومن ہے، نہ کافر اور نہ منافق ہے (اختلافی بات)۔

قولہ: الثانی انہ لیس بمؤمن الخ: سے معتزلہ نے دوسری دلیل دی کہ مرتکبِ کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر، مومن اس لیے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا“ (مفہوم: کیا مومن، فاسق کی طرح ہے؟) اللہ تعالیٰ نے مومن کو ”فاسق“ کے مقابل رکھا، اور مقابلہ، مغایرت پر دلالت کرتا ہے۔

اور کافر اس لیے نہیں کہ یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ مرتکبِ کبیرہ پر اُمت نے نہ تو مرتدین والے احکام جاری کیے، نہ ہی امت نے ان کے قتل کا حکم دیا، اور نہ ہی ان کو مومنین کے مقابر میں دفن کرنے سے منع کیا، پس اگر وہ کافر ہو جاتا، تو امت اس کو مرتد قرار دیتی۔

المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن و هو مذاهب اهل السنة و الجماعة او كافر و هو قول الخوارج او منافق و هو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه و تركنا المختلف فيه و قلنا هو فاسق ليس بمؤمن و لا كافر و لا منافق، و الجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى “اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا” جعل المؤمن مقابلا للفاسق و قوله عليه الصلوة و السلام “لَايَزْنِي الزَّانِيْ حِيْنَ يَزْنِيْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ” و قوله عليه الصلوة والسلام “لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَّا اَمَانَةَ لَهٗ” و لا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لايقتلونه و لايجرون عليه احكام المرتدين و يدفنونه في مقابر المسلمين، و الجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق، و الحديث وارد على سبيل التغليظ و المبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات و الاحاديث الدالّة على ان

اول یہ کہ امت کا اس بات پر اتفاق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، انہوں نے اختلاف کیا اس میں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے یا وہ کافر ہے، اور یہ خارجیوں کا قول ہے، یا منافق ہے، اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ ہم نے اس کو لیا ہے جس پر اتفاق ہے اور اسے ہم نے چھوڑ دیا جس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے، مومن، کافر، منافق نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ بزرگوں کے اجماع کے خلاف بات کو گھڑنا ہے، اور بزرگوں کا قول یہ ہے کہ دو منزلوں (ایمان وکفر) کے درمیان تیسری کوئی چیز نہیں ہے، یہ قول باطل ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”تو کیا وہ جو مومن ہے اس شخص کی طرح ہے جو فاسق ہے؟“، اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کے مقابل رکھا ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”زانی زنا نہیں کرتا جب زنا کر رہا ہوتا ہے اور وہ مومن ہوتا ہے“، اور ایک ارشاد یہ ہے کہ ”اس شخص کا ایمان نہیں ہے جو امانت دار نہیں ہے“، اور وہ کافر بھی نہیں کیوں کہ امت سے تواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ کبیرہ کے مرتکب کو قتل نہیں کرتے اور نہ ہے اس پر مرتدوں والے احکام جاری کرتے ہیں اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کے بیشک کفر سب سے بڑا فسق ہے۔ اور حدیث میں وارد سختی اور گناہ سے روکنے میں مبالغہ کرنے کے طور پر ہے آیات واحادیث کی دلیل

الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلوة والسلام لابى ذر رضى الله تعالى عنه لمّا بالغ فى السوال و ان زنى و ان سرق "عَلٰى رَغْمِ اَنْفِ اَبِىْ ذَرٍّ" و احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ" و قوله تعالى "وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" و كقوله عليه الصلوة و السلام "مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ" و فى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى "اِنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى○، لَايَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى○ الَّذِىْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى○" و قوله تعالى "اِنَّ الْخِزْىَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ" الى غير ذلك ، و الجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر و الاجماع المنعقد على ذلك على ما مرو الخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم و الله تعالى لايغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوافى انه هل

سے جواس پر دلالت کرتی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔حتی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابوذر رضی اللہ تعالی عنہ کوفرمان ہے، جب آپ نے سوال میں مبالغہ کیا ''اوراگر وہ زنا کرے اور چوری کرے، ابوذر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی ناک کے خاک آلود ہونے کے باوجود (مرتکب کبیرہ کافرنہیں وہ جنت جائے گا) اور خارجیوں نے دلیل نصوص ظاہرہ سے لی اس بارے میں کہ فاسق کافر ہے، جیسے اللہ تعالی کا قول ہے: ''اور جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ (قرآن) سے فیصلہ نہ کرے تو وہی لوگ کافر ہیں،، اور قول الٰہی ہے: ''اور جس نے اس کے بعد کفر کیا تو وہی لوگ فاسق ہیں،، اور اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رشاد مبارک ہے: ''جس نے نماز جان بوجھ کر چھوڑی اس نے کفر کیا،، اور اس بارے میں کہ عذاب کافر کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: بیشک عذاب اس پر ہے جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا☆اس (دوزخ) میں اس بدبخت کے سوا کوئی نہ داخل ہوگا جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا☆اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: بیشک آج ذلت ورسوائی اور عذاب کافروں پر ہے،،۔ اس کے علاوہ بھی کئی آیات واحادیث ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ آیات جو ہیں ان کے ظاہر کو چھوڑ دیا گیا ہوا ہے ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس پر کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے جیسا کہ گزر چکا اور خارجی اس سے نکل چکے ہیں جس پر اجماع منعقد ہوا ہے لہٰذا وہ کسی گنتی میں نہیں ہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ شریک کئے جانے کو نہیں بخشتا،، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ لیکن انہوں نے اختلاف کیا ہے اس میں کہ کیا وہ عقلا جائز ہے یا نہیں؟

يجوز عقلًا ام لا، فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلًا و انما عُلم عدمه بدليل السمع، و بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسىء و المحسن و الكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة و رفع الحرمة اصلًا فلايحتمل العفو و رفع الغرامة و ايضا الكافر يعتقده حقا و لايطلب له عفوا و مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمةً و ايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد و هذا بخلاف سائر الذنوب و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر و الكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة و فى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالّة على ثبوته و الآيات و الاحاديث فى هذا المعنى كثيرة و المعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة و تمسكوا بوجهين

تو بعض اس طرف گئے ہیں کہ عقلا جائز ہے اور اس کا معدوم ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہے اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ عقلا ممتنع ہے کیوں کہ حکمت کا تقاضا بدکار و نیکوکار کے درمیان تفریق ہے اور کفر انتہائی درجہ کا گناہ ہے، اباحت کا اور حرمت کے دور کرنے کا بالکل احتمال نہیں رکھتا اور نہ ہی معافی اور رفعِ سزا کا احتمال ہے اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، مگر معافی اور بخشش نہیں مانگتا اور نیز یہ ہمیشہ کا اعتقاد ہے اس لئے ہمیشہ کی جزاء کو واجب کرتا ہے اور یہ باقی گناہوں کے خلاف ہے۔ ''اور بخش دے گا اس کے علاوہ صغیرہ اور کبیرہ کو جس کے لئے چاہے گا،، توبہ کے ساتھ یا اس کے بغیر، معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور حکم کی تعریف میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، اور آیات واحادیث اس معنی کو واضح کرنے کے لئے بہت زیادہ ہیں اور معتزلہ نے انہیں صغیرہ کے ساتھ یا ان کبیرہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے جو توبہ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے تمسک دو طرح کیا ہے۔

قولہ : و الخوارج خوارج الخ : خوارج نے اعتراض کیا کہ امت کا اجماع کیسے ہے؟ ہم تو مرتکبِ کبیرہ کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھتے، تو جواب دیا کہ خوارج اجماع سے خارج ہیں، مطلب یہ ہے کہ ان پیدا ہونے سے پہلے امت کا اجماع ہے، یہ ثابت نہیں کہ کسی مرتکب کبیرہ کا جنازہ نہ پڑھا گیا ہو۔

قولہ : و فى تقرير الحكم ملاحظة الخ : یعنی ہم نے جو اوپر مسئلہ کی تقریر کی ہے (کہ و الله لايغفر الخ) تو اس مسئلہ کی تقریر میں ہم نے آیتِ کریمہ کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ آیت ہے: اِنَّ اللّٰهَ لَايَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۔ البتہ ملاحظہ کا لفظ اس لیے بولا کہ مسئلہ کی تقریر میں بعینہٖ آیت نہیں ذکر کی، کیونکہ قرآن میں واللہ تعالیٰ نہیں ہے، اس لیے ملاحظہ کہا کہ آیت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ پھر کہتا ہے کہ آیات واحادیث اس معنی (یعنی لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ الآية) میں کثیر ہیں۔

الاول الآیات و الاحادیث الواردۃ فی وعید العصاۃ، و الجواب انہا علی تقدیر عمومہا انما تدل علی الوقوع دون الوجوب و قد کثرت النصوص فی العفو فیخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعید و زعم بعضہم ان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من اللہ تعالی و المحققون علی خلافہ کیف و ہو تبدیل للقول و قد قال اللہ تعالی ”مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ“، الثانی ان المذنب اذا علم انہ لایعاقب علی ذنبہ کان ذلک تقریرا لہ علی الذنب و اغراءً للغیر علیہ و ہذا ینافی حکمۃ ارسال الرسل

پہلی وجہ یہ کہ آیات واحادیث جو گناہگاروں کی وعید میں وارد ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ وہ احادیث اپنے عموم کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر نہیں اور معاف کردینے میں احادیث کثیر ہیں اس لئے بخشش والے گناہ گار کو وعید کے عموم سے خاص کردیا جائے گا (درگزر اور معاف کرنے میں) بعض کا گمان یہ ہے کہ وعید کے خلاف کرنا کرم و مہربانی ہے تو اللہ تعالیٰ سے یہ جائز ہے۔ اور محقق حضرات اس کے خلاف پر ہیں اس طرح کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ تو بدلنا ہے، اور اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ”میرے نزدیک بات بدلی نہیں جاتی،، دوسری وجہ یہ ہے کہ گناہگار جب یہ جانے گا کہ اس کے گناہ پر کوئی سزا نہیں یہ اس کو گناہ پر پکا کرنے والی چیز ہوگی، اور دوسرے کو دھوکا دینا ہوگا اور یہ رسولوں کو بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے

قولہ : الاول الآیات الخ : معتزلہ نے پہلی دلیل یہ دی کہ آیات واحادیث عصاۃ (نافرمانوں) کی وعید میں وارد ہیں، کہ عصات کے لیے ابداً نارِ جہنم ہے، وغیرہ وغیرہ، اور تم مغفرۃ بالفعل کے قائل ہو (کہ اللہ تعالیٰ بالفعل عاصی کو بخشے گا) اور اگر مغفرت بالفعل ہو تو کذب بالفعل لازم آئے گا۔ شارح نے اس کے متعدد جواب دیے، پہلا جواب ضمنی ہے، کہ وعید کی جو آیات ہیں، ہم اُن کا عموم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل بخشا ہے، وہ ان وعید والی آیات سے مستثنیٰ ہیں، اور جب یہ مستثنیٰ ہیں، تو اب کذب لازم نہیں آتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض ہم عموم تسلیم کرلیں، پھر بھی آیات سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ عصات پر عذاب واقع ہوگا، نہ یہ کہ عذاب واجب ہے، اور تم وجوب کے قائل ہو، تو مطلوب پھر بھی ثابت نہ ہوا، کیونکہ تمہارا مذہب یہ ہے کہ عاصی پر عذاب واجب ہے، اور آیات کی دلالت وقوع پر ہے، نہ کہ وجوب پر۔

و قد کثرت النصوص الخ : سے تیسرا جواب دیا، کہ چونکہ کثیر نصوص عفو کے بارے میں بھی وارد ہیں، لہٰذا جمع کے لیے ہم عموم میں تخصیص کریں گے، مطلب یہ ہے کہ ہم آیات کے عموم کو تسلیم کرلیتے ہیں، لیکن عموماتِ وعید سے مذنب مغفور کی تخصیص کریں گے، اور عام مخصوص البعض بھی ہوتا ہے۔ پہلے اور تیسرے جواب میں فرق یہ ہے کہ پہلے جواب میں

و الجواب ان مجرد جواز العفو لایوجب ظن عدم العقاب فضلًا عن العلم کیف و العمومات الواردۃ فی الوعید المقرونۃ بغایۃ من التہدید ترجح جانب الوقوع بالنسبۃ الی کل واحد و کفی بہ زاجرا (و یجوز العقاب علی الصغیرۃ) سواء اجتنب مرتکبہا الکبیرۃ ام لا، لدخولہا تحت قولہ تعالی ”وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ“ و لقولہ تعالی ”لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَۃً وَّ لَا کَبِیْرَۃً اِلَّا اَحْصٰہَا“ و الاحصاء انما یکون للسؤال و المجازاۃ الی غیر ذلک من الآیات و الاحادیث و ذہب بعض المعتزلۃ الی انہ اذا اجتنب الکبائر لم یجز تعذیبہ لا بمعنی انہ یمتنع عقلًا بل بمعنی انہ لایجوز ان یقع لقیام الادلۃ السمعیۃ علی انہ لایقع کقولہ تعالی ”اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَا تُنْہَوْنَ عَنْہُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ“ و اجیب بان الکبیرۃ المطلقۃ ہی الکفر لانہ الکامل و جمع الاسم بالنظر

اور جواب یہ ہے کہ خالی جواز عفو و درگزر سزا نہ ہونے کے گمان کو واجب نہیں کرتا چہ جائے کہ علم و یقین۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے وہ عمومی چیزیں جو اس وعید میں وارد ہوئیں جو تہدید کی انتہاء کے ساتھ ملی ہوئی ہوں وہ جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں ہر ایک کی نسبت سے اور یہ ہی ڈانٹ ڈپٹ کے لئے کافی ہے۔ ”اور صغیرہ پر سزا جائز ہے،، برابر ہے کہ صغیرہ کے مرتکب نے کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو کیوں کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول ”اور وہ بخش دے گا اس کے سوا جس کے لئے چاہے گا،، اس قول کے تحت بھی داخل ہے ”وہ (اعمال والی کتاب) نہیں چھوڑتی کسی چھوٹی بات کو اور نہ بڑی کو مگر اس کا شمار و احاطہ کرتی ہے،، اور احصاء (شمار و احاطہ) سوال کرنے اور سزا دینے کے لئے ہے، اس کے علاوہ کئی آیات واحادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبیرہ سے پرہیز کرتا ہو اس وقت اسے عذاب دینا جائز نہیں اس معنی میں نہیں کہ عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس معنی میں کہ اس کا وقوع ادلہ سمعیہ کے اس پر قیام کی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ (ارتکاب صغیرہ پر سزا) واقع نہیں ہوگا جیسا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اگر تم بچو گے ان بڑے بڑے گناہوں سے جن سے تمہیں روکا گیا ہے تو ہم تم سے تمہارے گناہوں کو مٹا دیں گے،،۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ کبیرہ مطلقہ وہ ہی کفر ہے کیوں کہ وہ (گناہِ) کامل ہے۔ کبائر کے

عموم سے انکار تھا، اور یہ کہا تھا کہ ہمیں عمومِ آیات تسلیم نہیں، بلکہ ان آیات سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ معاف کردے گا۔

قولہ: و اغراء للغیر علیہ الخ : یعنی غیر کو گناہ پر برانگیختہ کرنا ہے، وہ اس طرح کہ اس کے دماغ میں یہ بات آئے گی کہ گنہگار کی مغفرت ہوجاتی ہے، تو میں بھی گناہ کرتا ہوں، میری مغفرت کیوں نہ ہوگی۔

الى انواع الكفر و ان كان الكل ملةً واحدةً فى الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقصى انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم و لبسوا ثيابهم و العفو عن الكبيرة هذا مذ كور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة و ليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال و الاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق و بهذا ياول النصوص الدالّة على تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم و الشفاعة ثابتة للرسل و الاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة و هذا مبنى على ما سبق من جواز العفو و المغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى و عندهم لمّا لم يجز لم تجز، لنا قوله تعالى "و استغفر لذنبك و للمؤمنين و المؤمنات" و قوله تعالى "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة و الا لما كان

کبائر کے لفظ کو جمع لانا کفر کی انواع کی نسبت سے ہے اگر چہ تمام (اقسامِ کفر) حکم میں ایک ہی ملت و دین ہے۔ یا اس کے موجودہ افراد کی طرف نظر سے ہے جو ان مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں، جس کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے کہ جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ آحاد کے آحاد کے ساتھ منقسم ہونے کا تقاضا کرتا ہے، جیسے ہمارا قول ہے: ''لوگ اپنے جانوروں پر سوار ہو گئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہن لئے۔'' ''اور کبیرہ سے درگزر و معاف کرنا،، یہ گزشتہ صفحات میں مذکور ہو چکا مگر مصنف نے اس کو دوبارہ لکھا تا کہ معلوم ہو کہ گناہ پر مواخذہ ترک کر دینے پر لفظ عفو (درگزر و معاف کرنا) کا اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ لفظ مغفرت (بخشش) کا اس پر اطلاق ہوتا ہے، اور تا کہ اس کے ساتھ مصنف کا (آئندہ) قول متعلق ہو سکے۔ ''جب حلال جاننے کی وجہ سے نہ ہو اور استحلال کفر ہے،، اس لئے کہ اس میں تکذیب ہے جو کفر کے منافی ہے، اور اس کے ساتھ ان نصوص کی تاویل کی جاتی ہے جو گناہ گاروں کے ہمیشہ جہنم میں رہنے پر دلالت کرتی ہیں، یا ان سے ایمان کے چھن جانے پر دلالت کرتی ہیں۔ ''اور اخبارِ مشہورہ سے رسولوں اور صالحین کا شفاعت کرنا ثابت ہے جو کبیرہ گناہ کرنے والوں کے حق میں ہوگی،،۔ معتزلہ کا اس میں خلاف ہے اور جو درگزر اور بخشش کی بات بغیر شفاعت پہلے گزر چکی ہے اُس پر اِس کی بنیاد ہے، تو شفاعت کے ساتھ زیادہ حق ہوا کہ بخشش ہو۔ اور ان کے نزدیک جب کبیرہ کی بخشش جائز نہیں تو (ان کی بخشش کے لئے) سفارش بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: ''اپنے اور مومن مردوں عورتوں کے ذنب کی بخشش مانگئے،، اور اللہ

و كفى به زاجرا : یعنی عموماتِ واردہ فی الوعید، جن سے جانبِ وقوع (یعنی وقوعِ عذاب) کو ترجیح ہوتی ہے، یہ زجر کے لیے کافی ہے۔

قوله : و ذهب بعض المعتزلة الخ : یعنی بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ مرتکبِ صغیرہ جب کبائر سے اجتناب کرے تو اس کی تعذیب ناجائز ہے۔ البتہ ناجائز کا معنی یہ نہیں ہے کہ اس کی تعذیب ممتنع عقلی ہے، بلکہ ممتنع کا مطلب یہ ہے کہ ادلہ سمعیہ سے پتا چلتا ہے، کہ اس کو تعذیب نہ ہوگی، جیسا کہ فرمایا: ''اِنْ تَجْتَنِبُوْا'' الآية یعنی اگر تم کبائر سے بچ جاؤ تو ہم تمہارے صغائر بالفعل معاف کر دیں گے، اس دلیل سمعی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تعذیب دینا ممتنع ہے۔

و اجيب بان الكبيرة الخ : سے معتزلہ کے مذہب کا جواب دیا کہ مطلق کبیرہ گناہ ''کفر'' ہے، کیونکہ وہ کامل ہے، اور آیت میں جمع کا صیغہ ''کبائر''، کفر کی مختلف انواع کے پیش نظر لایا گیا ہے، اگر چہ سب کفر حکماً ایک ہی ملت ہیں، یا پھر مخاطب افراد کے ساتھ قائم کفر کے افراد کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے، (جیسے: ابو جہل کا کفر، یہ کا کفر، ابو لہب کا کفر، وغیرہ)

قوله:ان مقابلة الجمع بالجمع الخ :.......... تقسیم ہوتی ہے..... افراد کی طرف .... کہ اگر تم اپنے اپنے کبائر سے بچ گئے تو ہم تمہارے صغائر معاف کر دیں گے۔ البتہ یہ جو قاعدہ ہے کہ جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہو جائے تو تقسیم آحاد کی ہوتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ برابر تقسیم ہوتی ہے، بلکہ یہ .... کہیں تو برابر برابر تقسیم ہوگا، اور کہیں برابر تقسیم نہ ہوگی، پہلے کی مثال: ركب القوم دوابهم ، یعنی قوم گھوڑوں پر سوار ہوئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کوئی اپنے اپنے گھوڑے پر سوار ہوا، یہ تقسیم برابر ہے، کہ ہر ایک آدمی ایک ایک گھوڑے پر سوار ہوا ہے۔ دوسرے کے مثال: و لبسوا ثيابهم ، یعنی قوم نے کپڑے پہنے، اس کا مطلب ہے کہ ہر ایک نے اپنے اپنے کپڑے پہنے، کسی نے ایک کپڑا پہنا، اگر اس کا ایک کپڑا ہے، اور کسی نے چار کپڑے پہنے اگر اس کے چار کپڑے ہیں ، اب یہاں (مثالِ مذکور میں) تقسیم برابر ضروری نہیں، اور آیت کریمہ میں بھی یہ دوسری وجہ پائی گئی ہے، کہ ہر کوئی اپنے اپنے کبائر سے اجتناب کرے، تو جو اس کے صغائر ہیں، وہ معاف ہوں گے، چاہے کسی کے آٹھ صغائر ہوں یا آٹھ سو۔

قال و الشفاعة ثابتة للرسل و الاخيار الخ : یہ اخیار ''خُیّر'' کی جمع ہے۔ ایک خیر ہوتا ہے، اور دوسرا خُیّر، ان میں فرق ہے، خیر اسے کہتے ہیں جس کی شکل اچھی ہو اور جو خوبصورت ہو، اور خیّر اسے کہتے ہیں جس کی عادات اچھی ہوں

فان اسلوب هذا الكلام الخ :فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الآية سے ثبوتِ شفاعت پر دلیل بعض لوگوں نے ذکر کی، شارح اس کو رد کرے گا، اس سے پہلے اپنا استدلال ذکر کرتا ہے، کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے تقبیحِ حال (حالتِ کفار کی برائی بیان کرنے) کا قصد کیا ہے (کہ ان کا قیامت میں کوئی شفیع نہ ہوگا، اور شفاعت ان کو نفع نہ دے گی) اب اگر مومنین کے حق میں بھی شفاعت نفع نہ دے تو پھر کفار کا تقبیحِ حال نہ ہوا، کیونکہ وہ کہیں گے کہ کوئی بات نہیں یہ حال

لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالهم و تحقیق یاسهم معنی لان مثل هذا المقام یقتضی ان یوسموا بما یخصهم لا بما یعمهم و غیرهم و لیس المراد ان تعلیق الحکم بالکافر یدل علی نفیه عما عداه حتی یرد علیه انه انما یقوم حجة علی من یقول بمفهوم المخالفة و قوله علیه الصلوة و السلام ”شَفَاعَتِیْ لِاَهْلِ الْکَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِیْ“ و هو مشهور بل الاحادیث فی باب الشفاعة متواترة المعنی و احتجت المعتزلة بمثل قوله تعالی ”وَ اتَّقُوْا یَوْمًا لَّاتَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّ لَایُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ و قوله تعالی ”وَ مَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ حَمِیْمٍ وَّ لَاشَفِیْعٍ یُّطَاعُ“ ،و الجواب بعد تسلیم دلالتها علی العموم فی الاشخاص و الازمان و الاحوال انه یجب تخصیصها بالکفار جمعًا بین الادلة،

تعالیٰ کا ارشاد ”تو انہیں سفارش کرنے والوں کی سفارش فائدہ نہ دے گی،، بے شک اس کلام کا اسلوب دلالت کرتا ہے کہ شفاعت ثابت ہے، ورنہ سفارش کے کافروں کے لئے مفید نہ ہونے کا کوئی معنی نہیں جب کہ ان کے حال کی برائی بیان کی جارہی ہو اور ان کی ناامیدی متحقق ہو چکی ہو، کیوں کہ اس جیسے مقام کا تقاضا ہے کہ ان کو ان کے مخصوص حال سے موسوم کر دیا جائے نہ کہ ان کے اور ان کے غیر کے عام حال سے۔ مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کو کافر سے معلق کرنا اس کے ماسوا سے اس کی نفی پر دلالت کرتا ہے، حتی کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو: حجت تو اس پر قائم ہوتی ہے جو مفہوم مخالف کا دعوی کرے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”میری شفاعت میری امت کے بڑے بڑے گناہ کرنے والوں کے لئے ہے، اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ اس باب میں احادیث متواتر المعنی ہیں اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے اس جیسے قول کو حجت بنایا ”اور ڈرو اس دن سے جس دن کوئی جان کسی جان کو کچھ فائدہ نہ دے سکے گی اور نہ اس سے کوئی سفارش قبول ہوگی،، اور اللہ تعالیٰ کا قول: ”اور ظالموں کا کوئی حمایتی نہیں اور نہیں کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے،، اور جواب اس کی دلالت کو اشخاص، ازمان واحوال میں عموم پر تسلیم کرنے کے بعد یہ ہے کہ ان آیات کو دلائل میں موافقت کے لئے کفار کے ساتھ

(عدمِ نفع شفاعت) مسلمانوں کا بھی ہے، اس میں مسلمان بھی ہمارے ساتھ شریک ہیں، پس ان کے حال کی تقبیح تبھی ہو سکتی ہے کہ مومنین کے حق میں شفاعت ثابت ہو۔

ان یوسموا بما الخ: مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ کفار نشانی لگائے جائیں اس شے کے ساتھ جو (شے) ان کے ساتھ ہی خاص ہے (یعنی عدمِ نفع شفاعت)، نہ کہ وہ نشانی لگائے جائیں اس شے کے ساتھ جو ان کو بھی شامل ہے، اور ان کے غیر یعنی مومنین کو بھی شامل ہے۔

و لما کان اصل العفو و الشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الکتاب و السنة و الاجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقًا و عن الکبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزیادة الثواب، و کلاهما فاسد اما الاول فلان التائب و مرتکب الصغیرة المجتنب عن الکبیرة لایستحقان العذاب عندهم فلامعنی للعفوو اما الثانی فلان النصوص دالّة علی الشفاعة

خاص کرنا ضروری ہے۔ اور جب عفو و شفاعت کی اصل قطعی دلیلوں یعنی کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے معتزلہ قائل ہوئے، صغائر سے عفو کے مطلقا اور کبائر سے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے ثواب کی زیادتی کے لئے، اور یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ پہلی اس لئے کہ توبہ کرنے والا اور صغیرہ کا مرتکب کبیرہ سے بچنے والا دونوں ان کے نزدیک عذاب کے مستحق نہیں ہیں، اس طرح تو عفو کا کوئی معنی نہ ہوا۔ اور دوسری اس لئے کہ نصوص شفاعت پر دلالت کرتی ہیں۔

و لیس المراد ان تعلیق الحکم الخ: سے بعض لوگوں کے وجہِ استدلال کو رد کرتا ہے، انھوں نے دلیل اس طرح پکڑی کہ آیتِ کریمہ میں عدمِ نفع کا حکم ہے، کافر پر (کہ کافر کے لیے شفاعت سودمند نہیں ہے)، اب جس سے کفر کی نفی ہوگی، اُس سے عدمِ نفع کی بھی نفی ہوگی یعنی نفع کا ثبوت ہوگا، اور مومن میں کفر کا سلب ہے، لہٰذا اس کو شفاعت نفع دے گی، چنانچہ مومنین کے حق میں شفاعت ثابت ہوگئی، تو شارح نے اس کا رد کیا کہ تم نے یہ دلیل آیت کے مفہومِ مخالف سے پکڑی ہے، جس کے قائل شافعی ہیں، تو یہ شافعیوں کے لیے حجت ہوگی، نہ کہ احناف کے لیے بھی، حالانکہ شفاعت کے قائل احناف بھی ہیں اور شافعیہ بھی ہیں، تو دلیل ایسی ہونی چاہیے جو سب کے لیے ہو۔

والجواب بعد تسلیم الخ: پہلا جواب یہ ہے کہ ہم ان آیات کی دلالت عمومِ اشخاص پر تسلیم نہیں کرتے، کہ کسی آدمی کے لیے شفاعت نہیں ہوگی، مومن ہو یا کافر، بہرحال ہم اشخاص کا عموم تسلیم نہیں کرتے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم عمومِ اشخاص پر دلالت تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن زمان کا عموم نہیں مانتے (یعنی یہ نہیں مانتے ہیں کہ کسی زمان میں کسی بندے کی شفاعت قبول نہ ہوگی) کہ کسی زمانے میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہ ہوگی، ہوسکتا ہے کہ ایک زمانہ میں قبول نہ ہو اور دوسرے زمانہ میں قبول ہو جائے، مثلاً کتاب پڑھتے وقت قبول نہ ہو اور سوال والے زمانے میں قبول ہو جائے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ بالفرض ہم عمومِ اشخاص بھی مان لیتے ہیں اور عمومِ زمان بھی مان لیتے ہیں، لیکن عمومِ احوال نہیں مانتے، کہ کسی کے حق میں کسی زمانہ میں اور کسی حال میں شفاعت قبول نہ ہوگی، بلکہ ہم کہتے ہیں: ہوسکتا ہے کہ بندہ کے حق میں شفاعت ایک حال میں قبول نہ ہو، اور دوسرے حال میں قبول ہو جائے۔ اب سوال ہوسکتا ہے کہ احوال بھی ازمان میں واقع ہوں گے، یعنی ہر حال ایک ایک زمانہ میں واقع ہوگا، پس جب شفاعت کی زمانوں سے نفی ہوگئی، تو احوال سے بھی نفی ہوگئی، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے ایک زمانہ میں کئی حال ہوں، مثلاً ایک ہی زمانہ میں وہ آدمی کتاب پڑھ

بمعنی طلب العفو من الجنایة و اهل الکبائر من المؤمنین لایخلدون فی النار و ان ماتوا من غیر توبة لقوله تعالی "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ" و نفس الایمان عمل خیر لایمکن ان یری جزاء ہ قبل دخول النار ثم یدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعین الخروج من النار و لقوله تعالی "وعد الله المؤمنین و المؤمنت جنت" و قوله تعالی "ان الذین امنوا و عملوا الصلحت کانت لهم جنت الفردوس" الی غیر ذلك من النصوص الدالّة علی کون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالّة علی ان العبد لایخرج بالمعصیة عن الایمان، و ایضا الخلود فی النار من اعظم العقوبات و قد جعل جزاء للکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوزی به غیر الکافر لکانت زیادة علی قدر الجنایة فلایکون عدلًا و ذهبت المعتزلة الی ان من اُدخل النار فهو خالد فیها لانه اما کافر او صاحب کبیرة مات بلاتوبة

گناہ سے معافی طلب کرنے کے معنی میں۔ ''اور بڑے بڑے گناہ کرنے والے مومن جہنم میں ہمیشہ نہ رہیں گے اگر چہ توبہ کے بغیر مر گئے ہوں،، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''جو کوئی ایک ذرہ کے برابر نیکی کرے گا اسے دیکھے گا،، اور نفس ایمان بہترین عمل ہے اس کی جزاء دخولِ نار سے پہلے دیکھی جائے ممکن ہی نہیں پھر جہنم میں داخل ہوگا کیوں کہ یہ بالاجماع باطل ہے تو جہنم سے نکلنا متعین ہوگیا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور عورتوں سے جنتوں کا وعدہ فرمایا ہے،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے ان کے لئے فردوس کے باغ ہیں،، اس کے علاوہ کئی نصوص ایسی ہیں جو مومن کے جنتی ہونے پر دلالت کرتی ہیں ان قطعی دلیلوں کے ساتھ جو گزر چکیں دلالت کرتی ہیں اس پر کہ بندہ ایمان سے گناہ کرنے کی وجہ سے نہیں نکلتا، اور نیز جہنم میں ہمیشگی بڑی سے بڑی سزاؤں میں سے ہے اور یہ اس کفر کی سزا بنائی گئی ہے جو تمام گناہوں سے بڑا گناہ ہے، اگر اس (جہنم میں ہمیشگی کی) سزا کے ساتھ کسی غیر کافر کو سزا دی جائے تو یہ گناہ کی مقدار پر زیادتی ہوگی تو عدل نہ رہے گا۔ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ جو جہنم میں داخل کیا جائے گا وہ اس میں ہمیشہ رہے گا کیوں کہ وہ یا کافر ہوگا یا کبیرہ گناہ کرنے والا ہوگا اور توبہ کے بغیر مر گیا ہوگا۔

رہا ہو، اور اس کی کتاب اسی زمانہ میں تل رہی ہو، اور اس سے اسی زمانہ میں سوال کیا جا رہا ہو، تو زمانہ ایک ہے، لیکن احوال متعدد ہیں، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ جب کتاب پڑھ رہا ہو، تو شفاعت قبول نہ ہو، لیکن جب تل رہی ہو، تو شفاعت قبول ہو جائے۔

قوله :انه یجب تخصیصا الخ : سے چوتھا جواب دیتا ہے کہ چونکہ نصوص سے شفاعتِ مومنین ثابت ہے، لہٰذا جمع بین الادلہ کی وجہ سے ان آیات میں تخصیص کریں گے کہ کسی کافر کے لیے شفاعت نہیں ہے۔

و لما کان اصل العفو الخ : سے معتزلہ کا رد کرتا ہے، یا ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ معتزلہ عفو من الکبیرۃ اور شفاعت کے منکر ہیں، حالانکہ وہ تو دونوں کے قائل ہیں، تو اس کا جواب دیا کہ چونکہ کثیر نصوص سے عفو وشفاعت دونوں ثابت ہیں، اس لیے معتزلہ مطلق عفو وشفاعت سے انکار نہیں کرسکتے، لہٰذا اُنہوں نے یہ قول کیا کہ صغائر کا تو مطلقاً عفو ہوگا، اور کبائر کا عفو بعد التوبہ ہوگا۔ نیز معتزلہ جس شفاعت کے قائل ہیں، وہ زیادتیٔ ثواب کے لیے شفاعت ہے، نہ کہ عفو عن المعصیۃ کے لیے شفاعت۔ بہرحال، معتزلہ جس عفو وشفاعت کے قائل ہیں، وہ ہم نے ذکر کردی

قوله : و کلاهما فاسد الخ : سے شارح ان کا رد کرتا ہے کہ تم نے کہا: کبائر سے بعد التوبہ عفو ہوگا، اور صغائر سے مطلقاً عفو ہوگا، یہ قول فاسد ہے، کیونکہ تمہارے نزدیک توبہ کے بعد بندہ عقاب کا مستحق ہی نہیں ہے، تو پھر آیات میں عفو کے لفظ کا کیا مطلب؟ اور دوسرے قول کا رد یہ ہے کہ مثلاً: حدیث پاک ہے: ''شَفَاعَتِیْ لِاَهْلِ الْکَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِیْ'' اس سے پتا چلتا ہے کہ شفاعت عفو عن الجنایۃ کے لیے ہوگی، نہ کہ زیادتیٔ ثواب کے لیے۔

قوله : و نفس الایمان الخ : یعنی نفسِ ایمان بھی عملِ خیر ہے، لہٰذا مومن مرتکبِ کبیرہ بلا توبہ اس عملِ خیر کی جزاء پہلے دیکھے گا، یعنی پہلے جنت کو جائے گا، اور پھر اس کو جنت سے نکال کر دوزخ میں ڈالا جائے گا، یا اس کو کبائر کی سزا پہلے دی جائے گی، پھر جنت میں داخل کیا جائے گا۔ پہلا احتمال اجماع کے خلاف ہے، کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص جنت میں جائے گا، اللہ تعالیٰ اس کو پھر جنت سے نہیں نکالے گا، لہٰذا دوسری صورت ہی ہوگی کہ پہلے دوزخ کو جائے گا، پھر سزا بھگت کر جنت میں داخل ہوگا، چنانچہ خلود فی النار نہ ہوا۔

مع ماسبق من الادلة الخ: سے ایک سوال کا جواب دے دیا، سوال یہ ہے کہ وعدالله المؤمنین الآیة اور ان الذین امنوا الآیة یہ دونوں آیات تمہارے مقصود کو ثابت نہیں کرتیں، کیونکہ ان آیات میں مومنین کے لیے جنت کا ثبوت ہے، اور گفتگو مرتکبِ کبیرہ کے بارے میں ہورہی ہے، اور ہمارے نزدیک مرتکبِ کبیرہ مومن نہیں ہے، لہٰذا ان دو آیات سے ہماری دلیل نہ بن سکی۔ اس کا جواب دیا کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے نہیں نکلتا: جیسا کہ ماقبل ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں۔

اذ المعصوم و التائب الخ : سے اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ خلود فی النار، کافر اور مرتکبِ کبیرہ بلاتوبہ کے لیے ہوگا، وجہ یہ بیان کی کہ جو شخص معصوم ہے، اس نے کوئی گناہ نہیں کیا، وہ بھی نار میں داخل نہ ہوگا، اور جو تائب از کبائر ہے وہ بھی داخلِ نار نہ ہوگا، اور جو مرتکبِ صغیرہ ہے وہ بھی داخل فی النار نہ ہوگا، ان تین اشخاص کے علاوہ ایک تو کافر ہے، اور دوسرا مرتکبِ کبیرہ بلاتوبہ ہے، یہ دونوں داخل فی النار ہوں گے، ان کے سوا کوئی داخل فی النار نہ ہوگا، اور ان کے

اذ المعصوم و التائب و صاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم و الكافر مخلد بالاجماع و كذا صاحب الكبيرة مات بلاتوبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب و هو مضرة خالصة دائمة فينا فى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة، و الجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه و هو الاستيجاب و انما الثواب فضل منه و العذاب عدل فان شاء عفا و ان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة، الثانى النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى "وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا" و قوله "وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا" و قوله تعالى "مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَـاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ"، و الجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا كافرا و كذا من تعدى جميع الحدود و كذا من احاطت به خطيئته

اس لئے کہ معصوم، توبہ کرنے والا اور صغیرہ گناہ والا جب کبائر سے بچیں تو جہنمی نہیں ہیں جیسا کہ ان کے اصول گزر چکے ''اور کافر بالاجماع ہمیشہ کے لئے جہنمی ہے،، اور اسی طرح کبیرہ گناہ والا ہے جو توبہ کے بغیر مرگیا اس کی دو وجہیں ہیں: اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور وہ ہمیشہ کے لئے خالص نقصان دہ چیز ہے تو وہ اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے جو ہمیشہ کے لئے فائدہ مند چیز ہے اور خالص ہے۔ جواب یہ ہے کہ دوام کی قید منع ہے بلکہ مستحق ہونا اس معنی میں منع ہے جس کا انہوں نے ارادہ کیا ہے، وہ معنی ہے واجب و مستحق ہونا، اور ثواب تو اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر وہ چاہے تو درگزر کرے اور اگر چاہے تو اسے ایک مدت تک عذاب دے پھر جنت میں داخل کردے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نصوص جو خلود (ہمیشگی) پر دلالت کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اور جو کوئی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے اس کا بدلہ جہنم ہے اس میں ہمیشہ رہے گا،،۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: اور جس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اور اس کی حدود سے تجاوز کیا، وہ اسے آگ میں داخل کرے گا اس میں وہ ہمیشہ رہے گا،، اور اللہ تعالیٰ کا ایک اور ارشاد ''جس نے برائی کمائی اور اس کی برائی نے اسے گھیر لیا یہی لوگ جہنمی ہیں اس میں ہمیشہ رہیں گے،،۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ مومن کو قتل کرنے والا اس کے مومن ہونے کی وجہ سے کافر ہی ہوگا کوئی اور نہیں ہوسکتا اور یوں ہی جس نے حدود سے تجاوز کیا اور اسی طرح وہ جس کی خطاؤں نے اسے گھیر لیا۔

و شملته من كل جانب، و لو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد و لو سلم فمعارض بالنصوص الدالّة على عدم الخلود كما مر و الايمان فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر و قبوله و جعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب و المخالفة يعدى باللام كما فى قوله تعالى حكايةً عن

اور ہر طرف سے اس کو شامل ہیں، اور اگر تسلیم کرلیا جائے، تو خلود کبھی دیر تک ٹھہرنے کو کہا جاتا ہے، جیسے ایک مقولہ ہے ''ہمیشہ کی جیل،، اور اگر اسے مان لیا جائے تو ان نصوص کی مخالفت لازم آئے گی جو ہمیشگی کے نہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ گزر گیا۔ ''اور ایمان،، لغت میں تصدیق ہے یعنی خبر دینے والے کے حکم کا یقین اور اسے قبول کرنا اور مخبر کو سچا قرار دینا (ایمان) افعال کے وزن پر ہے امن سے ہے۔ آمن بہ کی حقیقت ''اسے جھوٹا قرار دینے اور مخالفت سے امن دے دیا، لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں حکایۃً ہے:

نزدیک جو دوزخ میں ایک دفعہ داخل ہوجائے، پھر وہ کبھی اس سے نہیں نکلتا، لہٰذا کافر بھی مخلد ہوگا، اور مرتکبِ کبیرہ بھی، اب دونوں کے خلود پر دلیل دیتا ہے کہ کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے، اور صاحبِ کبیرہ بلا توبہ دو وجہ سے مخلد ہوگا: پہلی وجہ یہ ہے کہ تم اہل سنت بھی مانتے ہو کہ جس نے کبیرہ کیا، اس کو عذاب ہوتا ہے (اگرچہ محدود مدت تک) تو عذاب کہتے ہیں: ''مضرة خالصة دائمة'' کو یعنی عذاب کا معنی ہے: خالص ضرر جو دائمی ہو، اب اگر صاحبِ کبیرہ کو ثواب بھی ہو، تو ثواب کہتے ہیں خالص منفعت کو، جو دائمی ہو۔ مضرتِ خالصہ دائمہ اور منفعتِ خالصہ دائمہ آپس میں ضدیں ہیں، یہ نہیں ہوسکتا کہ مضرتِ دائمہ بھی ہو، اور منفعتِ دائمہ بھی ہو۔

بل منع الاستحقاق الخ: ہم یہ نہیں کہتے: انه يستحق العذاب (کہ وہ عذاب کا مستحق ہوگا) یعنی ہم استحقاق بآں معنی تسلیم نہیں کرتے جو معنی تم استحقاق سے مراد لیتے ہو، یعنی وجوب، کہ اللہ تعالیٰ پر عذاب دینا واجب ہے۔

قولہ: و لوسلم فالخلود الخ: اس سے پہلا جواب اس بات پر مبنی تھا کہ یہ آیات کفار کے بارے میں ہیں۔ اب دوسرا جواب دیا کہ بالفرض اگر ہم مان لیں کہ یہ آیات کفار و فساق سب کو شامل ہیں، تو پھر خلود سے مراد مکثِ طویل ہے، جیسے کہا جاتا ہے: سجنٌ مخلّد، مطلب یہ ہے کہ اس جیل خانے میں دائمی قید دی جاتی ہے، اور ہماری زبان میں محاورہ ہے کہ فلاں کو عمر قید ہوگئی ہے، حالانکہ مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مرتے دم تک اُسے قید میں رکھا جائے گا، بلکہ مکثِ طویل (لمبے عرصے تک ٹھہرنا) مراد ہوتا ہے۔

و لوسلم فمعارض الخ: یعنی اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ یہ آیات کفار و فساق سب کو شامل ہیں: اور یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود سے مراد دخولِ دائمی ہے، تو پھر ان آیات کا بعض دوسری آیات سے تعارض آ جائے گا، جو عدمِ دخول پر دال

اخوة یوسف علیه الصلوة و السلام "وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" ای بمصدقٍ و بالباء کما فی قوله علیه الصلوة والسلام "اَلْاِیْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ" الحدیث ای تصدق و لیست حقیقة التصدیق ان تقع فی القلب نسبة الصدق الی الخبر او المخبر من غیر اذعانٍ و قبولٍ بل هو اذعان و قبول لذلك بحیث یقع علیه اسم التسلیم علی ما صرح به الامام الغزالی رحمه الله تعالی

یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بھائیوں کی ''اور تو ہماری بات ماننے والا نہیں ہے،، یعنی ہماری تصدیق کرنے والا نہیں اور باء کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمانِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہے: ''ایمان یہ ہے کہ تو اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے......،، الحدیث یعنی تصدیق کر، مان لے۔ تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ دل میں کسی خبر کے یا مخبر کے سچا ہونے کی نسبت واقع ہو یا بغیر کسی اذعان وقبول کے بلکہ وہ اس کے لئے اذعان اور قبول ہی ہے اس وجہ سے اس پر تسلیم کا لفظ واقع ہوتا ہے جیسا کہ اس کی وضاحت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کی۔

ہیں، تو تم تعارض کا کیا جواب دو گے؟

قولہ: فی اللغة التصدیق ای اذعان الخ: سے شارح ایمان کا لغوی معنی بتاتا ہے کہ ''ایمان'' لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں، یعنی کسی شے کی تصدیق کرنا۔ پھر تصدیق کا معنی بھی بتادیا کہ مخبر جب کسی شے کا حکم کرے تو اس کے حکم کے آگے جھک جانا، اس حکم کو مان لینا، اور اس حکم کی اطاعت کرنا تصدیق ہے۔ (اذعان کا معنی ہے: جھک جانا اور یقین کرنا) اور جعله صادقا کا معنی ہے: مخبر کو صادق جاننا۔

قولہ: افعال من الخ: یعنی ایمان ''اِفعالٌ'' کے وزن پر ہے، امن سے مشتق ہے، اور امن، خوف کی ضد ہے، یعنی بے خوف ہونا۔

کانّ حقیقة الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ تصدیق کو ایمان کیوں کہتے ہیں، اس کی امن سے کون سی مناسبت ہے؟ تو کہتا ہے: مناسبت یہ ہے کہ جو بندہ کسی کی تصدیق کرے، وہ اس مصدَّق کو تکذیب اور مخالفت سے امن میں کر دیتا ہے (کہ تصدیق سے پہلے مخالفت کر سکتا تھا، لیکن اب تصدیق کر کے اس کو مخالفت سے محفوظ کر لیتا ہے) اس لیے تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔

قولہ: یعدی با للام الخ: یعنی ایمانِ لغوی کبھی متعدی بلام ہوتا ہے، جیسے: قرآن کریم میں ہے: ''وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا'' تو یہاں ایمانِ لغوی متعدی بلام ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ ''وما انت بمؤمن'' میں ایمانِ لغوی کا ذکر ہے، کیونکہ اگر ایمانِ شرعی مراد لیا جائے تو اس کلام کے متکلم اِخوۂ یوسف ہیں، اور مخاطب حضرتِ یعقوب علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ و السلام ہیں، ان کو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ آپ ہم پر ایمانِ شرعی لائیں، بلکہ ایمانِ شرعی تو بیٹوں نے اپنے باپ (حضرت یعقوب) پر لانا ہے، لہٰذا ایمان کا لغوی معنی مراد ہے، اور کبھی ایمانِ لغوی متعدی بالباء ہوتا ہے، جیسے کہ حدیثِ پاک میں ہے: اَلْاِیْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، یہاں بھی ایمانِ لغوی کا ذکر ہے، کیونکہ پہلا ''الایمان'' ایمانِ شرعی ہے، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سامنے ایمانِ شرعی کی تعریف فرما رہے ہیں، اور صحابہ کو ایمانِ شرعی کا علم نہ تھا (ورنہ ایمانِ شرعی ان کے سامنے بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟) اور ایمانِ شرعی کی تعریف میں آپ نے ''ایمان'' کا لفظ ذکر فرمایا (کہ ان تؤمن) لہٰذا اِس دوسرے ایمان سے مراد ہم وہ ایمان لیں گے جس کو صحابہ جانتے ہوں، اور وہ ایمانِ لغوی ہے، یعنی تصدیق کیونکہ اگر ان تؤمن میں بھی ایمان سے مراد ایمان شرعی ہو، تو ایمانِ شرعی کی تعریف میں ایمانِ شرعی کا ذکر ہوگا، جو کہ صحابہ کے نزدیک غیر معلوم ہے۔

قولہ: و لیست حقیقة التصدیق الخ: سے شارح علیہ الرحمہ ایک سوال کا جواب دیتا ہے، سوال یہ ہے کہ تم نے ایمانِ لغوی ''تصدیق'' کو بتایا ہے، اور تصدیق تو کفار کو بھی حاصل تھی، جیسا کہ قرآنِ پاک نے کہا: ''یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ'' کہ وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس طرح جانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو جانتے ہیں، یعنی ان کو معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں، قرآن لے کر آئے ہیں، اُن کو یہ باتیں اس طرح معلوم ہیں جیسے ان کو اپنے بیٹوں کا علم ہے، چنانچہ کفار کو بھی تصدیق حاصل ہے، وہ آپ کو رسول اللہ جانتے ہیں، تو چاہیے کہ وہ بھی مومن ہوں

اس کا جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ کسی خبر کے صدق کی نسبت قلب میں واقع ہو جائے اور دل میں ایک بات آ ئے، بلکہ تصدیق یہ ہوگی کہ وہ نسبت جو دل میں آ گئی ہے، اس کے آگے جھک جانا، اس نسبت کو مان لینا، اس کی اطاعت کرنا، اور اس کو قبول کرنا، یہ تصدیق ہے، اور کفار کے دل میں جو آپ کے متعلق صحیح باتیں تھیں، وہ ان کے دل میں جبراً ڈالی گئی تھیں، ان کا نام تصدیق نہیں ہے، بلکہ اُن باتوں کو مان لینا، ان کی اطاعت کرنا اور ان پر یقین کرنا ایمان ہے اور اس سے کافر محروم تھے، لہٰذا اُن کے قلب میں جو کچھ تھا، وہ تصور تھا، تصدیق نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے کشتی کرتا ہے۔ پہلا آدمی دوسرے سے کمزور ہے، دوسرے نے پہلے کو زیر کر لیا، اب پہلا کہتا ہے: نہیں، میں اس کشتی کو نہیں مانتا، کیونکہ میرا پاؤں پھسل گیا تھا، لہٰذا دوبارہ کشتی کی جائے، اب دوبارہ کشتی ہوئی تو وہ پہلا آدمی گر گیا، پھر وہ کہتا ہے کہ میں فلاں عارضہ کی وجہ سے گر گیا، ورنہ میں اس سے کم نہیں ہوں، تو بہر حال، اس آدمی کو دوسرے کی طاقت کا اندازہ ہو جاتا ہے، اور جان لیتا ہے کہ یہ مجھ سے طاقتور ہے، لیکن وہ اس بات کو مانتا نہیں ہے، ضد کرتا ہے، تو گویا مجبوراً اس کے دل میں یہ بات آ جاتی ہے کہ یہ مجھ سے طاقتور ہے، لیکن تصدیق تب ہوگی کہ اس کی طاقت کو مانے اور یقین کر لے یہ حال کفار کا تھا۔

و بالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية ب"گرويدن" هو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور و اما تصديق صرّح بذلك رئيسهم ابن سينافلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب و الانكار كما فرضنا

اور مختصر یہ کہ وہ معنی جو فارسی میں ''گرویدن،، کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کے مقابل ہے، جو علم المیز ان کے شروع میں کہا گیا ہے: کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق اس کی صراحت ووضاحت رئیس ابن سینا نے کی۔ پھر اگر یہ معنی بعض کفار کو حاصل ہو جائے تو کافر کے لفظ کا اطلاق اس پر اس جہت سے ہوگا کہ اس پر تکذیب وانکار کی علامات میں سے کچھ ہے جیسا کہ ہم نے فرض کیا۔

قولہ: و بالجملة المعنى الذى الخ: سے شارح ماقبل کا خلاصہ ذکر کرتا ہے، کہ جس تصدیق کا نام ایمان لغوی ہے، وہ تصدیق بمعنیٰ ''گرویدن'' ہے، یعنی جھک جانا، مان لینا، اطاعت کرنا، یایقین کرنا۔ البتہ تصدیق کے تین معنی ہیں: ایک معنی ہے: وصف القضية، جیسے: القضية صادقة او كاذبة، اس کو فارسی میں ''راست داشتن'' اور ''صادق داشتن'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا معنی ہے: تصديق بان المحمول ثابتٌ للموضوع، اس کو فارسی میں ''گرویدن'' اور ''باور کردن'' کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ یہ دو معانی کلام کی صفت بنتے ہیں۔ تیسرا معنی ہے: وصف القائل، مثلاً القائل صادق ام كاذب، اس کو فارسی میں ''راست گودانستن'' کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے ''شرح المقاصد'' میں یہ غلطی کی ہے کہ اس نے دوسرے اور تیسرے معنی کو ملا کر ایمان بتلایا ہے، اس نے کہا: تصدیق بمعنیٰ ''گرویدن وراست گودانستن'' کا نام ''ایمان'' ہے، تو اس نے دوسرے اور تیسرے معنی کو ملا دیا، حالانکہ یہ دو علیحدہ علیحدہ معانی ہیں، ہاں! یہاں ''شرح العقائد'' میں صحیح کہا ہے کہ تصدیق بمعنیٰ ''گرویدن'' ایمان لغوی ہے۔

المقابل للتصور الخ: یعنی یہی تصدیق بمعنیٰ ''گرویدن'' تصور کا مقابل ہے، جیسا کہ علمِ میزان کے اوائل میں پڑھایا جاتا ہے، علم یا تصور ہوگا، یا تصدق، تصدیق بمعنیٰ ''گرویدن'' ہے، اور رئیس ابوعلی سینا نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ تصدیق بمعنیٰ ''گرویدن'' تصور کا مقابل ہے، پس یہاں سے ان منطقیوں کا بھی رڈ ہو گیا جو کہتے ہیں کہ تصدیق دو قسم ہے: تصدیق یقینی اور تصدیق ظنی، رڈ اس طرح ہوا کہ شیخ کہتا ہے: تصدیق کا معنی ''گرویدن'' ہے، اور تصدیق ظنی پر ''گرویدن'' کب صادق آتا ہے؟ معلوم ہوا کہ تصدیق صرف یقینی ہے، ظنی کوئی نہیں ہے۔ البتہ تصدیق لغوی، شرعی اور منطقی، سب کا معنی گرویدن ہے۔

ان احدا صدق لجميع ما جاء به النبى عليه الصلوة و السلام و سلمه و اقر به و عمل و مع ذلك شد الزنار بالاختيار او سَجَد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لِما ان النبى عليه الصلوة و السلام جعل ذلك علامة التكذيب و الانكار، و تحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان و لاتنحط درجته عن الايمان التفصيلى

بیشک کوئی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کی لائی ہو تمام باتوں کی تصدیق کرے اور تسلیم کرے ان کا اقرار کرے اور عمل کرے اس کے ساتھ اپنے اختیار سے جنجو (جو کفر کی ایک علامت ہے) پہنے یا بت کو سجدہ کرے تو ہم اسے کافر قرار دیں گے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وبارک وسلم نے اسے جھٹلانے اور انکار کرنے کی علامت بنایا ہے۔ اور اس مقام کی تحقیق اسی انداز پر جو میں نے بیان کر دیا ہے تیرے لئے بہت سارے اشکالات جو ایمان کے مسئلہ میں وارد ہوتے ہیں ان کے حل کی طرف راستے کو آسان کر دے گی اور جب تو نے تصدیق کے معنی کی حقیقت کو جان لیا تو اب یہ جان لو کہ ایمان شرع میں ''وہ تصدیق ہے اس کی جسے (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ سے لے کر آئے،، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق دل کے ساتھ ہر اس بات میں جس کا لانا اللہ تعالیٰ سے اجمالاً بالضرورت معلوم ہو تو بے شک وہ کافی ہے عہدۂ ایمان سے نکلنے کے لئے، اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے گھٹتا نہیں۔

قولہ: فلو حصل هذا المعنى الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ اگر تصدیق کا پچھلا معنی (گرویدن: جھک جانا، یقین اطاعت کرنا، اس کو مان لینا) کسی شخص کو حاصل ہو جائے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کافر ہے، اور اگر بالفرض اس شخص میں یہ معنی پایا گیا، اور وہ کافر بھی ہے، تو اس کو کافر اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس میں اَمارات (علاماتِ) تکذیب پائی گئی ہیں، اس وجہ سے کافر نہ کہیں گے کہ اس نے تصدیق نہیں کی، اس نے تصدیق تو کی ہے لیکن اس کے چند افعال ایسے ہیں جن سے تکذیب کا پتا چلتا ہے، اس کی مثال بھی دے دی کہ آدمی نے جميع ماجاء به النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم کی تصدیق کی، اس کو تسلیم کر لیا، اور اقرار کر کے عمل بھی کیا (تصدیق، اقرار اور عمل، ان تینوں لفظوں کو جمع کر کے یہاں مذاہب جمع کر دیے کہ ایسا شخص یقیناً مومن ہے، سب کے نزدیک، اگر صرف ''صدق'' کہتا تو دوسرے مذہب والے کہتے کہ

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد و اليه اشار بقوله تعالى "وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ" (و الاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا و الاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه، فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم و الغفلة، قلنا التصديق باق فى القلب و الذهول انما هو عن حصوله،

تو وہ مشرک جو صانع (اللہ تعالیٰ) کے وجود اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ لغوی اعتبار سے مومن ہوگا مگر شرعی اعتبار سے نہیں اس کے توحید میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے۔ اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے "اور ان میں اکثر اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے مگر وہ شرک کرتے ہیں،، "اور اس کے ساتھ اقرار کرنا،، یعنی زبان کے ساتھ، خبردار ایمان ایسا رکن ہے جو ساقط ہو جانے کا بالکل احتمال نہیں رکھتا اور اقرار میں کبھی اس کا احتمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ زبردستی اور مجبور کرنے کی حالت میں، پھر اگر کہا جائے کہ کبھی تصدیق بھی باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں۔ تو ہم جواب دیتے ہیں: تصدیق دل میں باقی ہے اور ذہول یا غفلت اس کے حصول سے ہے۔

کافر اس لیے ہوا کہ اس نے اقرار نہیں کیا تھا، اور اگر اقرار کی قید لگاتا اور عمل نہ کہتا تو جو عمل کو ایمان کی جز مانتے ہیں وہ کہہ سکتے تھے کہ عمل نہ کرنے کی وجہ سے کافر ہوا، لہٰذا اُس نے سب کو جمع کر دیا، کہ ایسا شخص سب کے نزدیک مومن ہے)۔ لیکن اگر اس نے اختیاراً جنجو پہننا (کفر کی علامت ہے)، یا صنم (بت) کو اختیاراً سجدہ کیا، ہم اس کو کافر کہیں گے۔ و الایمان فی اللغة سے اگلے متن تک ایمانِ لغوی کی بحث آئی ہے۔

قولہ: ان الایمان فی الشرع هو التصديق بما جاء به الرسول الخ: سے ایمانِ شرعی کی تحقیق کرتے ہوئے شارح کہتا ہے: جو چیزیں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام من عند اللہ لے کر آئے ہیں، اور ہم اُن چیزوں کو بداہۃً جانتے ہیں، ان کی قلب کے ساتھ تصدیق کرنا، ایمانِ شرعی ہے۔ اور تصدیق کا وہی گزشتہ معنیٰ ہوگا کہ ان چیزوں کو ماننا، ان پر یقین کرنا، اطاعت کرنا اور جھک جانا۔ نوٹ: "بالضرورة" کی قید اس لیے لگائی کہ جو چیزیں بالبداہۃ معلوم نہیں ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ان کو لے کر آئے ہیں، یا نہیں، اگر ان کی تصدیق نہ کی جائے تو کفر نہیں ہے، جو چیزیں ہمیں بدیہی طور پر معلوم ہیں کہ آپ ان کو من عند اللہ لے کر آئے ہیں، ان کی تصدیق ضروری ہے، جیسے: نماز، توحید، روزہ وغیرہ، یہ بدیہی طور پر ہمیں معلوم ہیں، باقی ان سب چیزوں کی اجمالاً تصدیق کافی ہے، کہ آپ جو کچھ بھی لے کر آئے ہیں سب کی تصدیق کرتا ہوں (خواہ جو بھی لے کر آئے ہوں)۔

پھر شارح کہتا ہے کہ ایمانِ اجمالی کا درجہ ایمانِ تفصیلی (ایمانِ تفصیلی یہ ہے کہ کہے: میں آپ کی فلاں بات میں

ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى و لم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب، هذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق و الاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة و فخر الاسلام و ذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب و انما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه و لم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله و ان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا و من اقر بلسانه و لم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله تعالى و النصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى "اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِىْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ" و قال الله تعالى "وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ" و قال الله تعالى "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِىْ قُلُوْبِكُمْ" و قال النبى عليه الصلوة و السلام

اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارع (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) نے اس محقق کو جس پر وہ نہیں طاری ہوا جو اس (ایمان، محقق) کی ضد ہے تکذیب کی علامت بنایا ہے۔ یہ ہے وہ جس کا مصنف نے ذکر کیا کہ ایمان تصدیق واقرار ہے بعض علماء کا مذہب ہے، اور یہ ہی امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا اختیار کردہ ہے، اور جمہور محقق اس طرف گئے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے لئے شرط ہے، اس لئے کہ تصدیق قلب ایک باطنی امر ہے اس کی کوئی علامت ہونا ضروری ہے۔ تو جس کے دل نے تصدیق کی اور اس کی زبان نے اقرار نہیں کیا وہ اللہ کے ہاں مومن ہے اور دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور اس کے دل نے تصدیق نہیں کی، جیسے منافق تو وہ اس کا الٹ ہے (کافر ہے) اور یہ وہ ہے جسے شیخ ابو منصور رحمہ اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے اور نصوص اس کو قوت دیتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں (اللہ تعالیٰ) نے ایمان لکھ دیا،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اور اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اور ابھی تک ان کے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا،،۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ،،

بھی تصدیق کرتا ہوں اور فلاں بات میں بھی تصدیق کرتا ہوں) سے کم نہیں ہے، یعنی نفسِ ایمان میں دونوں برابر ہیں۔

فالمشرك المصدق الخ: سے فی جمیع ما کی قید کا فائدہ بتاتا ہے، دوسرے ایک آیت کا حل بھی کرتا ہے، کہ

ایک مشرک ہو جو وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرتا ہو، لیکن وہ شرک بھی کرتا ہو، تو وہ لغۃً مؤمن ہے (کیونکہ لغت میں ایمان مطلق تصدیق کا نام ہے، کہ کسی شے کی تصدیق کرنا، خواہ ''زَیْدٌ قَائِمٌ'' کی ہی تصدیق کردے) لیکن مومن شرعی نہیں ہے، کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جو سب سے اعلیٰ شے یعنی توحید لے کر آئے ہیں اس کا وہ منکر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُّشْرِکُوْنَ'' یعنی ان میں سے اکثر جو اللہ پر ایمان لائے ہیں، وہ مشرک ہیں، یہاں سے پتا چلتا ہے کہ مشرک مؤمن بھی ہے، اور کافر بھی ہے، تو اس کا حل یہ ہے کہ مشرک کو مؤمن لغۃً کہا گیا ہے، اور مشرک شرعاً کہا گیا ہے، یعنی یہ لغوی مؤمن ہے، شرعی مؤمن نہیں ہے۔

قولہ : فان قیل قد لایبقی التصدیق الخ : اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: تصدیق ایک ایسا رُکن ہے، جو کبھی بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا، حالانکہ یہ سقوط کا احتمال رکھتا ہے، مثلاً حالتِ نوم یا حالتِ غفلت میں تصدیق نہیں رہتی، چنانچہ تصدیق ساقط ہوگئی۔ جواب دیا کہ نوم وغفلت کے باوجود تصدیق باقی رہتی ہے، کیونکہ خود تصدیق علم ہے اور الصورۃ الحاصلۃ من الشیء عند العقل ہے، تو وہ کیفیت یا صورت قلب کے ساتھ قائم رہتی ہے، نوم کے وقت بھی اور غفلت کے وقت بھی، ہاں! نوم وغفلت کے وقت اس تصدیق کا علم نہیں ہوتا، بہرحال، نفسِ تصدیق باقی بالقلب رہتی ہے۔

و لو سلم فالشارع الخ : فان قیل کا دوسرا جواب دیتا ہے کہ بالفرض ہم مان لیتے ہیں کہ نوم وغفلت کے وقت تصدیق زائل ہوجاتی ہے اور باقی نہیں رہتی ہے، لیکن جو شخص ایمان لایا اور پھر اس کے بعد ایمان کی ضد کا اس نے ارتکاب نہیں کیا، شارع نے اس شخص کے ایمان کو برقرار اور بحال رکھا ہے، لہٰذا جو شخص ایمان لایا اور نوم وغفلت کی وجہ سے تصدیق باقی نہ رہی، تو وہ کافر نہ ہوگا، جب تک اس کے قلب میں ایمان کی ضد قائم نہ ہو (مثلاً: تکذیب یا علامتِ تکذیب) اور نائم یا غافل کے قلب میں تکذیب نہیں ہے، اگرچہ تصدیق بھی نہیں ہے، لیکن چونکہ تکذیب نہیں ہے، لہٰذا وہ مؤمن ہے، اب مؤمن کا معنی یہ ہوگا، کہ جو فی الحال ایمان لایا ہے، یا ماضی میں لایا ہے، لیکن اس کی جگہ ایمان کی ضد نہیں آئی ہے۔

یہاں تک ایمان کے بارے میں ایک مذہب بیان ہوا، کہ ایمان، تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کا نام ہے۔

قولہ : و ذھب الجمھور الخ : یہ ایمان میں دوسرا مذہب ہے، جمہور محققین اور ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ کا۔

نوٹ: ''معاضدۃ'' کا معنی ہے: موافقۃ اور مؤیدۃ، اور ھلا شققت کا معنی ہے: تم نے اس کے دل کو کیوں نہ چیرا

فان قلت نعم الایمان الخ : اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو: ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، تصدیق باللسان کا نام نہیں ہے، حالانکہ جب تصدیق کا لفظ بولا جائے، تو اہل لغت اس سے مراد تصدیق لسانی لیتے ہیں، لہٰذا ایمان تصدیق باللسان کا نام ہوا، نہ کہ تصدیق بالقلب کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم صرف کلمۂ شہادت پر اکتفاء کرتے تھے، انہوں نے کبھی استفسار نہیں کیا، کہ جو تم زبان سے کہتے ہو، وہ تمہارے دل میں بھی ہے یا نہیں، اگر ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہوتا، تو صحابہ کرام و نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ان سے استفسار کرتے، ان کا صرف

"اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِکَ" و قال علیه الصلوة و السلام لاسامة حین قتل من قال اله الا الله "هَلَّا شَقَقْتَ عن قَلْبِهٖ" فان قلت نعم الایمان هو التصدیق لکن اهل اللغة لایعرفون منه الا التصدیق باللسان و النبی علیه الصلوة و السلام و اصحابه رضی الله تعالی عنهم کانوا یقنعون من المؤمن بکلمة الشهادة و یحکمون بایمانه من غیر ستفسار عما فی قلبه، قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب حتی لو رضنا عدم وضع لفظ التصدیق لمعنًی او وضعه لمعنًی غیر التصدیق القلبی لم یحکم احد من اهل اللغة و العرف بان المتلفظ بکلمة صَدَّقْتَ مصدق للنبی علیه الصلوة و السلام مؤمن به و لهذا صح نفی الایمان عن بعض المقرین باللسان قال الله تعالی "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" و قال الله تعالی "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰکِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا"

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ کو فرمایا: جب آپ نے اس شخص کو قتل کردیا جس نے لآ الہ الا اللہ پڑھا تھا، ''تو نے اس کے دل کو کیوں نہ چیرا؟'' پھر اگر تو کہے: ہاں ایمان تصدیق ہی ہے، لیکن اہل لغت اسے نہیں جانتے مگر زبانی تصدیق، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ایمان لانے والے سے صرف کلمہ شہادت پر ہی اکتفاء فرماتے تھے اور اس کے مومن ہونے کا حکم لگا دیتے تھے اس سے اس کے دل کے بارے نہیں پوچھتے تھے.. میں کہتا ہوں: اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ ایمان میں معتبر دل کا عمل ہے حتی کہ اگر ہم فرض کریں کہ تصدیق کی وضع کسی معنی کے لئے نہیں یا یہ رض کرلیں کہ اس کی وضع ایک معنی کے لئے ہے جو تصدیق قلبی کے علاوہ کوئی اور معنی ہے۔ تو لغت اور عرف والوں میں سے کوئی ایک یہ فیصلہ نہیں کرے گا کلمہ ''صَدَّقْتُ'' کہنے والا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنے والا آپ پر ایمان لانے والا ہے اور اسی وجہ سے بعض زبان سے اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی درست ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ اور آخری دن پر ایمان لائے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں''، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: دیہاتیوں نے کہا: ہم ایمان لائے، آپ کہہ دو تم ایمان نہیں لائے اور لیکن تم کہو ہم اسلام لائے''

کلمۂ شہادت پر اکتفاء کرنا یہ بتاتا ہے کہ ایمان تصدیق بالاقرار ہے۔

قلت لاخفاء فی ان المعتبر الخ : سے جواب دیتا ہے کہ تصدیق کے لفظ سے اہل لغت تصدیق بالاقرار مراد نہیں،

و اما المقر باللسان وحده فلانزاع فی انه یسمی مؤمنا لغةً و تجری علیه احکام الایمان ظاهرًا و انما النزاع فی کونه مؤمنا فیما بینه و بین اللہ تعالی و النبی علیه الصلوۃ و السلام و من بعدہ کما کانوا یحکمون بایمان من تکلم بکلمة الشهادة کانوا یحکمون بکفر المنافق فدل علی انه لایکفی فی الایمان فعل اللسان و ایضا الاجماع منعقد علی ایمان مَنْ صدق بقلبه و قصد الاقرار باللسان و منعه منه مانع من خرسٍ و نحوہ فظهر ان لیست حقیقة الایمان مجرد کلمتی الشهادة علی ما زعمت الکرامیة و لمّا کان مذهب جمهور المحدثین و المتکلمین و الفقهاء ان الایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان اشار الی نفی ذلك بقوله " فاما الاعمال » ای الطاعات

البتہ جو زبان سے صرف اقرار کرنے والا ہے اس کو لغت کے حوالہ سے مومن کہنے میں کوئی اختلاف و جھگڑا نہیں ہے، اور اس پر مومن والے احکام جاری ہوتے ہیں، اور نزاع اس بات میں ہے کہ وہ اللہ کے ہاں مومن ہے یا نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد والے جیسے اس شخص کے ایمان کا حکم لگاتے تھے جس نے کلمہ شہادت پڑھا ایسے ہی منافق کے کفر کا حکم لگایا کرتے تھے، تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان میں صرف زبان کا اقرار کافی نہیں ہے۔ نیز اس شخص کے ایمان پر اجماع منعقد ہے جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار کا قصد کیا اور اسے کسی مانع نے روک رکھا جیسے گونگا ہونا وغیرہ تو ظاہر ہو گیا کہ ایمان کی حقیقت خالی کلمہ شہادت نہیں ہے، جیسا کہ کرامیہ کا گمان ہے۔ اور جب جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان دل کی تصدیق، زبان کے اقرار اعضاء کے عمل کا نام ہے، اور اس کی نفی کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے: ''پس اعمال،، یعنی عبادات ''تو بڑھتے رہتے ہیں،، اپنی ذات کے اعتبار سے

لیتے، کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ لفظ ''تصدیق'' کی کسی معنی کے لیے وضع نہیں ہے، یعنی یہ مہمل ہے، یا اس کی وضع تو ہے لیکن تصدیق قلبی کے لیے وضع نہیں ہے، بلکہ کسی کا نام تصدیق ہے، یعنی نام کے لیے وضع ہے کہ ہم نے کسی کا نام تصدیق رکھ دیا، اب اس صورت میں (کہ تصدیق مہمل ہو یا نام کے لیے وضع ہو) اگر کوئی بندہ کہے: صدقت بالنبی صلی اللہ تعالی علیه وسلم، تو چاہیے کہ اہل لغت اس قائل کو مومن کہیں، کیونکہ تصدیق بالاقرار پایا گیا ہے (وہ خود زبان سے اقرار کر رہا ہے کہ صدقت به)، حالانکہ اہل لغت اس کو مومن نہیں کہتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ اہل لغت تصدیق سے تصدیق باللسان نہیں، بلکہ تصدیق بالقلب سمجھتے ہیں۔

و لهذا اصح الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ اگر ایمان تصدیق بالاقرار کا نام ہے، تو پھر بعض مقرّین سے ایمان کی نفی کیوں کی گئی ہے، جبکہ ان کو تصدیق بالاقرار حاصل ہے، اور نفیٔ ایمان کی مثال بھی قرآن شریف سے ذکر کر دی (قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا، قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا)۔ اس جواب کا تعلق سوال کے پہلے حصہ سے ہے۔

اما المقر باللسان الخ: سے دوسرے حصہ کا جواب دیتا ہے (کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ صرف کلمہ شہادت پر اکتفاء فرماتے تھے) کہ جو بندہ زبان سے اقرار کر لے، اس کے عندالناس مومن ہونے میں کسی کا نزاع نہیں ہے، اور ہماری کلام ایسے مومن کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ کلام اس میں ہے کہ عنداللہ مومن کون ہوگا؟ تو عنداللہ مومن تب ہوگا کہ تصدیق بالقلب حاصل ہو۔ البتہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو اکتفاء کرتے تھے، وہ احکامِ دنیا جاری کرنے کے لیے، کہ یہ بندہ مر جائے تو اس پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے، اور اُس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، آپ کے کلمۂ شہادت پر اکتفا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا تھا کہ یہ بندہ عنداللہ بھی مومن ہے، اگر یہی بات ہوتی تو پھر آپ منافق کو کیوں کافر کہتے تھے، جبکہ تصدیق لسانی اُس کو حاصل ہے۔ بہرحال آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا آپ کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کلمہ شہادت پر اکتفاء کرنے کا مطلب یہ نہ ہوتا تھا کہ یہ عنداللہ بھی مومن ہے، بلکہ احکامِ دنیا جاری کرنے کے لیے تھا، کہ اس پر مسلمانوں والے احکام جاری کیے جائیں۔

و ایضا الاجماع الخ: سے دوسرے حصے کا دوسرا جواب دیتا ہے، کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ایک بندے نے تصدیق بالقلب کر لی اور اقرار باللسان کا ارادہ کیا، لیکن کسی مانع مثلاً گونگا پن کی وجہ سے اقرار نہ کر سکا، تو وہ مومن ہے، اگر اقرار باللسان کا نام ایمان ہے، تو ایسا شخص مومن نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہاں اقرار منتفی ہے۔

قوله: علی ما زعمت الکرامیة الخ: سے کرامیہ کا مذہب بتایا کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے، وہ کہتے ہیں: جس نے صرف کلمہ شہادت پڑھ لیا وہ مومن ہو گیا۔ یہاں تک ایمان میں تین مذہب آ گئے۔

و لما کان مذهب جمهور الخ یہاں سے چوتھا مذہب ذکر کرتا ہے، (اور دوسرے یہ مابعد متن کے لیے ربط ہے،) کہ جمہور محدثین، متکلمین اور فقہا کا مذہب یہ ہے: ایمان، تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل کا نام ہے، تو ماتن نے اس چوتھے مذہب کا **فاما الاعمال فهی تتزاید فی نفسها الخ:** سے ردّ کر دیا، کہ عمل ایمان کا جز نہیں بن سکتا، کیونکہ عمل فی نفسہٖ زیادہ بھی ہوتا ہے اور کم بھی ہوتا ہے، اور نفسِ ایمان کم زیادہ نہیں ہوتا۔

قوله: و ورد ایضا جعل الخ: سے ایک اور دلیل دیتا ہے، کہ اگر عمل ایمان کی جز ہو، تو ایک خرابی لازم آئے گی، وہ یہ کہ قاعدہ ہے: ''ایمان، عمل کی شرط ہے، یعنی قبولیتِ عمل کے لیے ایمان شرط ہے''، اور یہ بھی قانون ہے کہ ''ایک شے جو کسی دوسری شے کے لیے شرط ہو، اس شرط کی جز بھی دوسری شے کے لیے شرط ہوتی ہے''، چنانچہ ایمان، عمل کی شرط ہوا، اب اگر عمل ایمان کی جز ہو تو لازم آئے گا کہ عمل، عمل کے لیے شرط ہو جائے، اور یہ اشتراط الشئ لنفسہٖ ہے، تو باطل ہے۔

"فهى تتزايد" فى نفسها "و الايمان لايزيد و لاينقص" فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق و لانه قد ورد فى الكتاب و السنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة و عدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه و ورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما فى قوله تعالى "وَ مَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ" مع القطع بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه و ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى "وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا" على ما مر مع القطع بانه لاتحقق للشيء بدون ركنه و لايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجةً على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما

"اور ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے،، تو یہاں دو مقام ہیں ① یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں دلیل گزر گئی ہے، کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے، اور اس لئے کہ کتاب وسنت میں اعمال کا ایمان پر عطف وارد ہوا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے،، اور یہ بات قطعی اور یقینی ہے کہ عطف غیریت کو چاہتا ہے، اور اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں داخل نہ ہو، اور یہ بھی وارد ہے کہ (عبادت کے طور پر قبول ہونے کے لئے) ایمان کو اعمال کی شرط بنایا گیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: "اور جو کوئی نیک اعمال کرے مذکر ہو یا مونث ہو اور ہو وہ مومن،، اس بات کی قطعیت اور یقین کے ساتھ کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا کیوں کہ کوئی شے اپنے ہی لئے شرط ہو ممتنع ہے، نیز ایمان کے اثبات کو اس شخص کے لئے بھی وارد کیا گیا ہے جس نے اعمال کو ترک کر دیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے، "اور اگر دو مومنوں کی جماعتیں جھگڑ پڑیں،، جیسا کہ گزر چکا اس بات کی قطعیت اور یقینیت کے ساتھ کہ شے کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا اور یہ پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ وجوہ اس شخص کے خلاف حجت کے طور پر قائم ہوتی ہیں، جو طاعات وعبادات کو حقیقتِ ایمان کا رکن بناتا ہے، اس طرح کہ عبادات کا چھوڑنے والا مومن نہیں ہے۔

و لايخفى ان هذه الخ: سے شارح جمہور محدثین کی طرف سے توجیہ کرتا ہے، کہ ماتن کو جمہور محدثین کے مذہب کا پتا ہی نہیں ہے، مذکورہ دلائل جتنے بھی ہیں، سب اس بات پر ہیں کہ اگر عمل کو نفسِ ایمان کی جز بنایا جائے، تو اب ٹھیک ہے

هو رأى المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى و قد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق ، المقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد و لاتنقص لما مر من انها التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم و الاذعان و هذا لايتصور فيه زيادة و لا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا و الآيات الدالّة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابوحنيفة رحمه الله تعالى انهم كانوا امنوا فى الجملة ثم ياتى فرض بعد فرض و كانوا يؤمنون بكل فرض خاص

جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے اس کے مذہب پر نہیں جو اس طرف گیا کہ عبادات ایمانِ کامل کا رکن ہیں اس طرح کہ اعمال کو چھوڑنے والا حقیقتِ ایمان سے نہیں نکلتا جیسا کہ امامِ شافعی کا مذہب اور معتزلہ کے دلائل ان کے جوابوں سمیت گزر چکے ہیں ② دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت نہ گھٹتی ہے نہ بڑھتی ہے، جیسا کہ گزر چکا کہ حقیقتِ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو حدِ یقین وجزم واذعان کو پہنچ چکی ہو اور اس چیز میں زیادتی ونقصان کا تصور نہیں ہے حتی کہ جسے تصدیق کی حقیقت حاصل ہو گئی اس کے لئے برابر ہے کہ وہ نیک اعمال کرے یا برے اعمال کا مرتکب ہو، اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں تبدیلی بالکل نہیں ہے اور وہ آیات جو ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں انہیں اسی پر محمول کیا جاتا ہے جس کا ذکر سیدنا امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ کہ وہ ایمان لائے تھے پھر فرض کے بعد فرض آتا رہا اور وہ خاص طور پر ہر فرض پر ایمان لاتے تھے

کہ جز کے انتفاء سے کل کا انتفاء لازم آئے گا، لیکن اس کے جمہور قائل ہیں، وہ عمل کو جس ایمان کی جز مانتے ہیں، وہ ایمان کامل ہے، اور بالکل صحیح ہے، کہ ایمان کامل کے لیے عمل جز ہے، اگر عمل نہیں تو ایمانِ کامل نہیں ہے، مختصر یہ کہ نزاع لفظی ہے۔ ماتن کا مذہب یہ ہے کہ نفسِ ایمان کی عمل جز نہیں ہے، اس میں جمہور محدثین کو بھی نزاع نہیں ہے۔ اور جمہور جس ایمان کے لیے عمل کو جز مانتے ہیں، وہ ایمان کامل ہے، اور ماتن بھی اس سے انکار نہیں کرسکتا۔

(نفسِ ایمان وہ ہوتا ہے جس کے آجانے سے آدمی کفر سے خارج ہو جاتا ہے، یا یوں کہو کہ جس کی وجہ سے بندہ خلود فی النار سے بچ جائے، وہ نفسِ ایمان ہے، اور ایمانِ کامل وہ ہے جس کی وجہ سے بندہ دخولِ نار سے بچ جائے۔)

قوله: المقام الثانى الخ: یعنی دوسرا قابلِ ذکر مقام یہ ہے کہ ایمان زیادہ ناقص نہیں ہوتا، کیونکہ ایمان کہتے ہیں تصدیق کو، جو جزم، قبول اور اذعان کی حد کو پہنچ جائے، یعنی اس سے اوپر کوئی درجہ نہ ہو، تو اب ایمان میں نہ زیادتی متصور

و حاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان و هذا لايتصور فى غير عصر النبى عليه الصلوة و السلام و فيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عليه الصلوة و السلام و الايمان واجب اجمالًا فيما علم اجمالا و تفصيلًا فيما علم تفصيلا و لا خفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل

اوراس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اس کی زیادتی کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد متصور نہیں ہے۔ اس میں اعتراض ہے، کیوں کہ فرائض کی تفاصیل پر مطلع ہونا زمانہ نبی کے علاوہ میں ممکن ہے اور ایمان لانا اجمالاً واجب ہے، اس میں جو اجمالاً معلوم ہو اور تفصیلاً واجب ہے اس میں جو تفصیلاً معلوم ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تفصیلی بہت زیادہ ہوتا ہے بلکہ کامل تر ہوتا ہے۔

ہوسکتی ہے، نہ کمی۔ زیادتی تو اس لیے متصور نہیں ہوسکتی کہ مومن کو انتہائی درجہ کا جزم واذعان ہے، اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہیں ہے، تو پھر زیادتی کا کیا معنی؟ اور کمی بھی متصور نہیں ہوسکتی، کیونکہ اگر اس درجہ سے کچھ کم درجہ اذعان ہوا، تو ایمان ہی نہ رہا، اور ہماری بحث ایمان میں ہے، لہٰذا نفسِ ایمان نہ زیادتی کا قابل ہے، نہ نقصان کا قابل ہے۔

قولہ: و الآیات الدالة الخ: اب اعتراض ہوا کہ بعض آیات سے پتا چلتا ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا رہتا ہے، جیسا کہ فرمایا: ''اِذَا تُلِیَتْ عَلَیْھِمْ اٰیٰتُہٗ زَادَتْھُمْ اِیْمَانًا''، تو اس کا ایک جواب امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے دیا، کہ جن آیات میں زیادتیٔ ایمان کا ذکر ہے، یہ خاص صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متعلق ہیں، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم پہلے پہل اجمالاً (فی الجملہ کا معنیٰ اجمالاً ہے) ایمان لاتے تھے کہ جو بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام لائے ہیں ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں، اور جو آگے لائیں گے ان کی بھی تصدیق کرتے ہیں، پھر تصدیق کے بعد احکام نازل ہوتے تھے، کبھی ایک فرض، مثلاً نماز نازل ہوئی، اس کی تصدیق کی، پھر دوسرا فرض، مثلاً: حج نازل ہوا، تو اس کی بھی تصدیق کردی، چنانچہ ایمان بھی زیادہ ہوگیا۔

و حاصلہ انہ کان الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ اگر یکے بعد دیگرے فرائض کی تصدیق کرتے بھی رہیں، تب بھی ایمان میں زیادتی نہیں آسکتی، کیونکہ خود ایمان کی تعریف میں کہہ آئے ہو: ایمان وہ تصدیق ہے جو حدِ جزم کو پہنچ جائے، جب اس سے اوپر درجہ ہی نہیں ہے، تو صحابہ کا ایمان کیسے زیادہ ہوا؟ جواب دیا: ایمان کی زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ جن فرائض کے ساتھ ایمان واجب ہے، ان میں زیادتی ہوتی تھی، اسلیے کہہ دیا کہ ایمان زیادہ ہوگیا، حالانکہ حقیقتاً ما یجب به الایمان میں زیادتی تھی، اور یہ بات (یعنی ایمان کا زیادہ فرائض سے زیادہ ہونا) صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں ہی ہوسکتی ہے، بعد میں نہیں، کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد تو دین مکمل ہوگیا۔

و ما ذكر من ان الاجمالى لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان، و قيل ان الثبات و الدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة، و حاصله ان يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال و فيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لايكون من الزيادة فى شيء كما فى سواد الجسم مثلا و قيل المراد زيادة ثمرته و اشراق نوره و ضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال و ينقص بالمعاصى

اور وہ جو مذکور ہوا یعنی یہ کہ اجمالی ایمان کے درجہ سے نیچے نہیں گرتا، یہ صرف اصل ایمان سے متصف ہونے میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ ثبات و دوام ہر ساعت میں ایمان پر زیادتی ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانوں کی زیادتی سے وہ زیادہ ہوتا ہے کیوں کہ وہ عرض ہے اور عرض امثال کے تجدد سے باقی نہیں رہتی۔ اس میں اعتراض ہے: کیونکہ مثل کا حاصل ہونا شے کے معدوم ہونے کے بعد شے میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے، جیسا کہ جسم میں سیاہی مثلاً کہا گیا ہے: مراد اس کے ثمرہ کی زیادتی ہے، اور اس کے نور کا روشن ہونا ہے اور اس کی روشنی کا دل میں ہونا ہے کہ بلاشک یہ چیز اعمال کے ساتھ بڑھتی ہے اور گناہوں کے ساتھ کم ہوتی ہے۔

یہاں تک امام صاحب کا جواب آیا، کہ آیاتِ دالّہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ فی الجملہ ایمان لاتے، اور پھر یکے بعد دیگرے فرائض کی تصدیق کرتے رہتے تھے، تو جن کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے، وہ چونکہ زائد ہوتے رہتے تھے، تو گویا ایمان بھی زیادہ ہوگیا اور فرمادیا: زادتھم ایمانا، اور یہ بات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے کے علاوہ متصور نہیں ہوسکتی۔

اب شارح و فیه نظر سے احناف کا ردّ کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: یہ بات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ کے بعد نہیں ہوسکتی، حالانکہ ہوسکتی ہے، کیونکہ جو فرائض حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام لے کر آئے ہیں، یہ ضروری نہیں کہ ہر بندہ کو ان پر اطلاع ہو، مثلاً ایک آدمی نیا نیا مسلمان ہوا، تو وہ پہلے اجمالی تصدیق کرے گا، پھر اس کو ہم ایک فرض بتائیں گے کہ نماز فرض ہے، وہ اس کی تصدیق کرے گا، پھر ہم اس کو کہیں گے کہ حج بھی فرض ہے، وہ اس کی بھی تصدیق کرے گا، الی آخرہ۔

قولہ: و ما ذکر ان الاجمالی الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ ماقبل تم نے کہا ہے: ایمان اجمالی درجہ میں ایمان تفصیلی سے کم نہیں، اور اب تم کہہ رہے ہو: ایمانِ تفصیلی، اجمالی سے اَکمل اور اَزید ہے، تو جواب دیا کہ ماقبل ہم نے جو کہا تھا، وہ یہ تھا کہ ایمانِ اجمالی و تفصیلی نفسِ ایمان ہونے میں برابر ہیں، باقی رہا نفسِ ایمان کے علاوہ اور خصوصیت کا لحاظ، تو اس خصوصیت کے لحاظ سے ایمانِ تفصیلی، ایمانِ اجمالی سے اَزید و اَکمل ہے، کیونکہ ایمان تفصیلی میں عمل، ایمان کی جز ہے، تو اس عمل کی وجہ سے زیادتی آجائے گی۔

و من ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة و النقصان ظاهر، و لهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزءًا من الايمان، و قال بعض المحققون لانسلم ان حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة و النقصان بل تتفاوت قوةً و ضعفًا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه الصلوة و السلام و لهذا قال ابراهيم عليه الصلوة و السلام "وَ لٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ"، بقى ههنا بحث آخر و هو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة و اطبق علمائنا على فساده لان

اور جو اس طرف گئے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو اس کا زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا ظاہر ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ عبادات کے ایمان کی جزء ہونے والے مسئلہ کی فرع ہے۔ اور بعض محقق حضرات نے کہا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت اور ضعف کے حوالہ سے مختلف ہوتی ہے، اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہے، اور یہ ہی وجہ ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عرض کیا: ”اور لیکن اس لئے کہ میرا دل مطمئن ہو“، یہاں پر ایک اور بحث باقی ہے اور وہ یہ کہ بعض قدریہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفة ہے اور ہمارے علماء نے اس (مذہب) کے فساد پر اتفاق کیا ہے۔

قولہ : و قیل ان الثبات و الدوام الخ: آیات کا ایک جواب تو امام صاحب نے دیا، جس کو شارح نے فیہ نظر سے رد کر دیا، اب دوسرا جواب نقل کرتا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا کہ ایمان تصدیق ہے، اور تصدیق علم ہے، جو کہ عرض ہے، اور اشعری کے نزدیک عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، ایمان بھی عرض ہے، یہ بھی اسی طرح ہوگا، چنانچہ ایمان پر دوام وثبات، یہ ایمان میں زیادتی ہے، اور یہی آیات میں زیادتی کا مطلب ہے۔ اس کا بھی شارح نے رد کر دیا کہ ایک شے ایک زمانے میں معدوم ہو جائے، پھر اس کے امثال ہر زمانہ میں متجدد ہوتے جائیں، تو اس کو زیادتی نہیں کہتے، اگر یہی بات ہو، تو لازم آئے گا کہ ہمارے بالوں کی سیاہی روز بروز زیادہ ہوتی جائے، کیونکہ سیاہی بھی عرض ہے، ایک زمانے باقی نہیں رہ سکتی، جب ایک زمانہ میں معدوم ہوئی، پھر دوسرے زمانے میں اس کی مثال آئی، پھر وہ گئی، دوسری آئی، تو چاہیے کہ کوئی کہے کہ آج تمہارے بال کل پرسوں سے زیادہ کالے ہیں، حالانکہ یہ کوئی نہیں کہتا، اسی طرح ایمان کی مثال کا متجدد ہونا ایمان کی زیادتی نہیں ہے۔

قولہ : و قیل المراد زیادة ثمرته الخ: سے تیسرا جواب کچھ اور لوگوں کا ذکر کرتا ہے، کہ آیات میں ایمان کی زیادتی کا یہ مطلب ہے کہ ایمان کا ثمرہ اور اس کی روشنی اور نور زیادہ ہو جاتا ہے، کیونکہ بندہ جب اچھے اعمال کرے گا، تو دل کے اندر ایمان کی روشنی وجلا زیادہ پیدا ہوگی، اور جب بُرے عمل کرے گا، تو تھوڑا نور پیدا ہوگا۔ اس قول کا شارح نے رد نہیں کیا۔ یہاں تک جو قول بیان میں آئے، ان لوگوں کے آئے جو کہتے ہیں کہ عمل، ایمان کی جز نہیں ہے۔ انھوں نے آیات کی تاویلات کیں کہ نفسِ ایمان میں زیادتی نہیں ہے، بلکہ زیادتی سے کچھ اور مراد ہے۔

و من ذهب الخ: سے کہتا ہے، کہ جو لوگ اعمال کو ایمان کی جز مانتے ہیں، ان کے نزدیک ایمان کا زیادہ اور ناقص ہونا واضح ہے، اس لیے کہا جاتا ہے: ایمان کی زیادتی ونقصان والا مسئلہ، یہ فرع ہے اس کی کہ اعمالِ صالحہ ایمان کی جز ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اعمالِ صالحہ ایمان کی جز ہیں، ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت زیادہ اور کم ہوتی رہتی ہے، اور جو لوگ اعمال کو ایمان کی جز نہیں ٹھہراتے، ان کے نزدیک نفسِ ایمان زیادہ اور ناقص نہیں ہوتا، گویا نزاع فقط لفظی ہے۔

وقال بعض المحققين الخ: اب چوتھا جواب بعض محققین کا ذکر کرتا ہے، وہ کہتے ہیں: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفسِ ایمان زیادہ اور ناقص نہیں ہوتا، بلکہ نفسِ ایمان (حقیقتِ ایمان) زیادہ اور ناقص ہوتا ہے، کیونکہ بعض کا ایمان قوی ہوتا ہے، اور بعض کا ضعیف، تو اگرچہ سب مومنین کی تصدیق حدِ جزم تک پہنچی ہوئی ہے، لیکن پھر بھی ایمانوں میں فرق ہے، کیونکہ ایک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ایمان ہے، اور دوسرا اُمتی کا ایمان، اور یہ دونوں ایمان برابر نہیں ہو سکتے، کیونکہ نبی کا ایمان قوی ہوتا ہے اور اُمتی کا ایمان اُتنا قوی نہیں ہوتا، اسی لیے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عرض کی تھی:

”ولکن لیطمئن قلبی“ یعنی پہلے کی بہ نسبت ایمان ذرا زیادہ قوی ہو جائے۔

اس مذہب کا رد شارح نے تو نہیں کیا، لیکن قبلہ استاذ صاحب نے اس کا رد بتایا ہے، کہ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ ایمان میں قوت وضعف کے لحاظ سے تفاوت ہے، لیکن قوت وضعف قبیلۂ کیف سے ہیں، اور زیادتی ونقصان قبیلہ ”کم“ سے ہیں۔ ہماری کلام ”کم“ میں ہے، کہ آیا ایمان زیادہ اور کم ہو سکتا ہے یا نہیں، اور تم نے جواب میں کہا کہ قوی ضعیف ہوتا ہے، تو قوت وضعف مقولۂ کیف سے ہیں، ہماری بحث مقولۂ کم میں ہے، نہ کہ مقولۂ کیف میں۔ تفاوت باعتبارِ قوت وضعف کے ہم بھی قائل ہیں۔

قولہ : و بقی ههنا بحث آخر و هو ان الخ: سے شارح ایمان کے متعلق ایک اور مذہب ذکر کرتا ہے، جو قدریہ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے معرفة کا، لیکن اس مذہب کے فساد پر علما کا اتفاق ہے، کیونکہ اہلِ کتاب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نبوت کو پہچانتے تھے، لیکن پھر بھی کافر تھے، اس لیے کہ تصدیق نہ تھی، اسی طرح بعض کفار حق کو یقیناً جانتے تھے، تاہم عناداً انکار کرتے تھے، تو دیکھو معرفة پائی گئی، لیکن ایمان نہیں ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: ”وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ“ یعنی ان کے نفسوں کو یقین تھا، لیکن پھر بھی وہ کافر تھے۔

اب شارح فلابد سے وہ اصل بحث ذکر کرتا ہے (جس کا ”بقی ههنا بحث“ سے ذکر کیا) کہ جب بعض کفار کو معرفة اور یقین حاصل تھا، لیکن وہ مومن نہ ہوئے، اور اگر تصدیق ہوتی تو مومن ہوتے، لہٰذا چاہیے کہ معرفة اور تصدیق

اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلوة و السلام كما كانوا يعرفون ابنائهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق و لان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا و انما كان ينكر عنادًا و استكبارا قال الله تعالى ”وَ جَحَدُوْا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ“ فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام و استيقانها و بين التصديق بها و اعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول و المذكور في كلام بعض المشائخ ان التصدق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر و هو امر كسبي يثبت باختيار المصدق و لذا يثاب عليه و يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلاكسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر و هذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر

کیوں کہ اہل کتاب ہمارے آقا محمد علیہ الصلوۃ والسلام کی نبوت کو ایسے ہی جانتے تھے جیسے اپنے بیٹوں کو جانتے پہچانتے تھے اس کے باوجود یہ بات قطعی ہے کہ وہ کافر تھے کیوں کہ انہوں نے تصدیق نہ کی۔ اور اس لئے کہ وہ بھی کفار میں سے ہیں جو حق کو یقینا جانتے تھے اور عناد و تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”اور انہوں (یہودیوں) نے ان (معجزاتِ موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام) کا انکار کیا حالانکہ ان کے دلوں کو ان کا یقین تھا، لہٰذا احکام کی معرفت اور ان کے یقین کے درمیان اور احکام کی تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق کو بیان کرنا ضروری ہے۔ تاکہ ثانی کا ایمان ہونا درست ہو نہ کہ اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ تصدیق کو دل کے اس پر ربط وثبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے جسے مخبر کی خبر دینے سے معلوم کیا جائے، اور وہ امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے، اسی لئے اس پر اسے ثواب دیا جائے گا اور اصل عبادات کو معرفۃ کے خلاف بنایا جاتا ہے۔ کہ بلاشبہ وہ کبھی بلاکسب حاصل ہوتی ہیں، جیسے وہ جس کی نظر ایک جسم پر پڑتی ہے تو اسے اس بات کی معرفۃ حاصل ہوتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ ہے جس کا ذکر بعض محققین نے کیا۔

میں فرق کیا جائے، تاکہ تصدیق ایمان بنے اور معرفۃ ایمان نہ بنے، تو فرق یہ ہے کہ مخبر کی جو اخبار معلوم ہوئی ہیں، ان اخبار پر دل کو باندھ دینا تصدیق ہے، کہ بات یہی ہے جو مخبر نے کہا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی بات نہیں۔ اب اس لحاظ سے تصدیق امر کسبی اور اختیاری ہوگا، کیونکہ کوئی بندہ جو اخبار پر دل کو باندھے گا، وہ اس کا اپنا کسب ہوگا اور اختیار سے باندھے گا، تو گویا تصدیق امر کسبی اور اختیاری ہے، یعنی تصدیق کے لیے کسب واختیار، ضروری اور لازمی ہے، بخلاف معرفۃ کے،

حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا و ان كان معرفة و هذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم و هو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين و شككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان و القبول لتلك النسبة و هو معنى التصديق و الحكم و الاثبات و الايقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب و صرف النظر و رفع الموانع و نحو ذلك و بهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان

تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار کے ساتھ سچائی کو مخبر کی طرف منسوب کرے حتی کہ اگر یہ بات دل میں بے اختیار واقع ہو تو تصدیق نہیں ہے۔ اگرچہ وہ معرفۃ ہے۔ اور یہ مشکل ہے کیوں کہ تصدیق علم کی اقسام ہے، اور علم نفسانی کیفیات سے ہے افعال اختیاریہ سے نہیں، کیوں کہ ہم جب دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس (نسبت) کے اثبات یا نفی ہونے میں شک کرتے ہیں، پھر برہان ودلیل نسبت کے ثبوت پر قائم کی جاتی ہے تو وہ جو ہمیں حاصل ہوگا وہ اس نسبت کا اذعان وقبول ہے یہ ہی تصدیق، حکم، اثبات اور ایقاع کا معنی ہے، ہاں اس کیفیت کی تحصیل اسباب کی مباشرت صرف نظر، رفع موانع وغیرہ جیسی چیزوں میں اختیار کے ساتھ ہوگی، اور اس اعتبار سے تکلیف بالایمان واقع ہوگی۔

کہ اس کا کسبی اور اختیاری ہونا لازمی نہیں ہے، کیونکہ معرفۃ کبھی بغیر کسب اور اختیار کے حاصل ہو جاتی ہے، جیسے ہم گزر رہے ہوں اور اچانک ایک جسم پر نظر پڑ جائے، تو یہ معرفۃ ہوگی، اور پھر نظر وفکر کے بعد جو ہمیں علم آئے گا کہ وہ جسم دیوار ہے یا پتھر ہے، یہ تصدیق ہوگا۔

و هذا ما ذكره الخ: یعنی تصدیق کا یہ معنی صدر الشریعہ کے معنی سے ملتا جلتا ہے، اس نے تصدیق اور معرفۃ میں یہ فرق کیا کہ تصدیق یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے صدق کی نسبت مخبر کی طرف کردے کہ یہ آدمی سچا ہے، اور اگر اس نے کہ نسبت اپنے اختیار سے نہ کی، بلکہ وہ نسبت خود بخود قلب پر چلی گئی، تو یہ معرفۃ ہوگی۔ چنانچہ تصدیق اور معرفۃ میں فرق ہوگیا، کہ معرفۃ عام ہے، اور تصدیق خاص ہے، جہاں تصدیق ہوگی، وہاں ایمان ضرور ہوگا، لیکن جہاں صرف معرفۃ ہو (غیر اختیاری) وہاں ایمان نہ ہوگا۔

قوله: و هذا مشكل لان التصديق الخ: سے شارح اس فرق پر دو اشکال وارد کرتا ہے، پہلا اشکال یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: تصدیق ربط القلب اور نسبت کا نام ہے، اور ربط القلب یعنی باندھنا اور نسبت کرنا، یہ افعالِ اختیاریہ ہیں،

و کانّ هذا هو المراد بکونه کسبیا اختیاریا و لایکفی فی حصول التصدیق المعرفة لانها قد تکون بدون ذلك نعم یلزم ان تکون المعرفة الیقینیة المکتسبة بالاختیار تصدیقا و لا بأس بذلك لانه ح یحصل المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة ب"گرویدن" و لیس الایمان و التصدیق سوی ذلك و حصوله للکفار المعاندین المنکرین ممنوع و علی تقدیر الحصول فتکفیرهم یکون بانکارهم باللسان و اصرارهم علی العناد و الاستکبار و ما هو من علامات التکذیب و الانکار

اور گویا یہی مراد ہے تصدیق کے کسبی اختیاری ہونے کی اور تصدیق کے حصول میں معرفۃ کافی نہیں ہوتی، کیوں کہ معرفۃ کبھی اس کے بغیر ہوتی ہے، ہاں! لازم آتا ہے کہ معرفۃ یقینی اکتسابی اختیار کے ساتھ تصدیق ہو اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت وہ معنی حاصل ہوگا جسے فارسی میں ’’گرویدن،، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایمان و تصدیق اس کے سوا نہیں ہے۔ اور اس کا حصول عناد والے منکر کافروں کے لئے ممنوع ہے۔ اور حصول کی تقدیر میں ان کو کافر قرار دینا ان کے زبان سے انکار اور ان کے عناد و استکبار اور اس کی وجہ سے ہے جو تکذیب و انکار کی علامات میں سے ہے۔

کما هو ظاهر، اور تصدیق علم کی قسم ہے، اور مقولۂ کیف سے ہے، اور کیفیاتِ نفسانیہ (کیونکہ تصدیق کیف ہے، جس کا تعلق نفس یعنی قلب سے ہے، تو یہ دل کی ایک کیفیت ہے) افعالِ اختیاریہ نہیں ہیں، تو تصدیق جو ایک کیفیت ہے تم نے اس کو فعل اختیاری بنادیا۔ دوسرا اِشکال یہ ہے کہ ہم ایمان کے ساتھ مکلّف ہیں، اور ایمان تصدیق ہے، اور کیف ہے، اور بندہ جو مکلّف ہے، وہ افعالِ اختیاریہ کے ساتھ مکلّف ہے، اور ایمان افعالِ اختیاریہ میں سے نہیں ہے، چنانچہ لازم آئے گا کہ ہم ایمان کے ساتھ مکلّف ہی نہ ہوں۔ یہ اعتراض کی تقریر آ گئی۔

قوله: لانا اذا تصورنا الخ: یہ اس پر دلیل ہے کہ تصدیق افعالِ اختیاریہ سے نہیں ہے، کیونکہ جب ہمیں ایک نسبت کا تصور آئے، تو پہلے شک ہوتا ہے کہ اس نسبت کا ثبوت ہے شے کے لیے یا نفی ہے، پھر شک کے بعد ایک جانب پر برہان قائم کیا جاتا ہے، اِثبات پر یا نفی پر، برہان کے بعد وہ جانب مبرہن راجح ہوتی ہے، اور اس کا اِذعان آ جاتا ہے، تو وہ جو اِذعان حاصل ہوتا ہے، دلیل کے بعد وہ اِذعان فعل نہیں ہے، بلکہ وہ ایک کیفیت ہے۔

قوله: نعم یتحصل الخ: سے شارح جواب دیتا ہے کہ خود تصدیق تو فعل اختیاری اور امر کسبی نہیں ہے، لیکن تصدیق جس پر موقوف ہے، وہ فعل کسبی ہے، لہٰذا کہہ دیتے ہیں کہ تصدیق بھی کسبی ہے، البتہ جس پر تصدیق موقوف ہے، وہ نظر و فکر ہے اور یہ فعل کسبی ہے، کیونکہ نظر و فکر کہتے ہیں امورِ معلومہ کو ترتیب دینا تا کہ امورِ مجہولہ حاصل ہو جائیں، تو ترتیب

الایمان و الاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع و الانقیاد بمعنی قبول الاحکام و لاذعان بها و ذلك حقیقة التصدیق علی ما مر و یؤیده قوله تعالی "فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ یْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ○ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ" و بالجملة لایصح فی لشرع ان یحکم علی احدٍ بانه مؤمن و لیس بمسلم او مسلم و لیس بمؤمن و لا نعنی وحدتهما سوی ذلك، و ظاهر کلام المشائخ انهم ارادو عدم تغایرهما بمعنی انه ینفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم

اور ایمان و اسلام ایک ہی ہے،، کیوں کہ اسلام کا معنی ہے جھکنا ماننا یعنی احکام کو قبول کرنا اور احکام کا یقین کرنا اور یہ ہی صدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کرتا ہے: کہ ہم اس سے نکالیں گے اس کو جو ں میں مومن ہوگا ☆ اور ہم نے اس میں سوائے ایک مسلمانوں کے گھر کے اور کوئی گھر مسلمان نہیں پایا،، اور مختصر یہ کہ شرع ں کسی ایک پر مومن ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہ وہ مسلم نہیں یا وہ مسلم ہے اور وہ مومن نہیں اور ہم دونوں کے واحد ہونے سے ں کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں لیتے۔ اور مشائخ کا کلام ظاہر ہے کہ انہوں نے ان دونوں کے مغائر نہ ہونے کو مراد لیا ہے، ں معنی میں کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے ایک ہونا مراد نہیں۔

رتب کا فعل ہے، جو اختیاری ہے، اور تصدیق چونکہ امر کسبی پر موقوف ہے، اس لیے کہہ دیتے ہیں کہ تصدیق امر کسبی و تیاری ہے، ورنہ حقیقت میں تو یہ کیفیتِ نفسانی ہے۔ اب دوسرا اِشکال بھی حل ہوگیا کہ ہم افعالِ اختیاریہ کے ساتھ مکلّف ں، تو چونکہ تصدیق جس پر موقوف ہے وہ فعل اختیاری ہے، لہٰذا تصدیق واجب ہے، اور ہم تصدیق کے ساتھ مکلّف ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصدیق اس طرح ہمارے اختیار میں ہے کہ یہ جس پر موقوف ہے اور جس سے حاصل ہوتی ہے، مارے اختیار میں ہے، اور اسی اعتبار سے ہی اس کے ساتھ تکلیف واقع ہوئی ہے۔

قوله: نعم یلزم الخ: سے ایک سوال کا جواب دیتا ہے، سوال یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: تصدیق ایمان ہے عرفۃ ایمان نہیں ہے، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اگر معرفۃ الٰہی ہو کہ وہ یقینی ہو اور اختیار سے حاصل ہوئی ہو، تو وہ ایمان نہ گی۔ اس کا جواب دیا کہ یہ معرفۃ ایمان ہوگی، کیونکہ ایسی معرفۃ تو عینِ تصدیق ہے، اور تصدیق ایمان ہے، اور ماقبل ہا گیا ہے کہ معرفۃ ایمان نہیں ہے، تو مطلق معرفۃ کی نفی کی گئی تھی کہ مطلق معرفۃ کا نام ایمان نہیں ہے، ہاں! اگر ایسی معرفۃ جو یقینی اور اختیاری ہو تو یہ ایمان ہے، یہ خاص معرفۃ ایمان ہے نہ کہ ہر معرفۃ۔

و حصوله للکفار المعاندین الخ: سے ایک اور اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: معرفۃ

ایمان ہے، اور معرفۃ بعض کفار کو بھی حاصل تھی کہ '' یعرفونہ کما یعرفون ابنائھم '' تو چاہیے کہ ان کو بھی مومن کہا جائے۔ جواب دیا کہ معرفۃ دو قسم ہے: معرفۃ اضطراری اور معرفۃ اختیاری، کفار کو جو معرفۃ حاصل تھی، وہ معرفۃ اضطراری تھی، جس سے بندہ مومن نہیں ہوتا، ان میں معرفۃ اختیاری نہ تھی، اور چلو ہم مان لیتے ہیں کہ ان میں معرفۃ اختیاری پائی جاتی ہے، لیکن چونکہ وہ انکار کرتے ہیں یا اور علاماتِ تکذیب پائی جاتی ہیں، اس لیے وہ کافر ہیں۔

قال: و الایمان و الاسلام واحد الخ: سے ماتن ایک اور اختلافی مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ اسلام اور ایمان واحد ہیں، اور شارح نے دلیل دی کہ اسلام کہتے ہیں خضوع اور انقیاد کو یعنی جھک جانا، مان لینا اور مطیع ہونا، یعنی احکام کو قبول کرنا اور اُن کے ساتھ جزم کرنا، اور یہی تصدیق ہے، تو اسلام اور تصدیق ایک شے ہوئی، اور تصدیق ہی ایمان ہے، لہٰذا اسلام اور ایمان واحد ہوئے۔

و یؤیدہ قولہ تعالٰی الخ: سے شارح اس بات پر تائید پیش کرتا ہے کہ اسلام اور ایمان ایک ہیں، اللہ تعالٰی نے فرمایا: '' فاخرجنا من کان فیھا '' الآیۃ یعنی نکالا ہم نے ان لوگوں کو جو اس قریہ میں تھے مؤمنین سے، پس نہیں پایا ہم نے اس مرتبہ میں سواء بیتِ مسلمین کے۔ آیت کا آخری حصہ ہمارے مطلوب کا مؤید ہے، یعنی فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں '' غیر '' کا لفظ ہے، اور ایک غیر صفتیہ ہے، اور دوسرا غیر استثنائیہ، اور اصل میں غیر میں صفت ہے، لیکن یہاں آیت میں غیر استثنائیہ ہے، صفتیہ نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ صفتیہ ہو تو اس کا موصوف محذوف ہوگا، یعنی بیتا غیر بیت من المسلمین، اب آیت کا معنی یہ بنے گا کہ نہیں پایا ہم نے قریہ لوط میں کسی بیت کو جو غیر ہے بیت مسلمین کا، یعنی اس قریہ میں بیت المسلمین کے سوا اور کوئی بیت نہ تھا، حالانکہ یہ بات غلط ہے، وہاں اور بھی لوگوں کے بیت تھے، کفار کے بھی بیت تھے، اس لیے غیر استثنائیہ لینا پڑے گا، اور چونکہ اس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہیں ہے، لہٰذا وہ محذوف نکالنا ہوگا کہ فما وجدنا فیھا احدا من المؤمنین غیر بیت من المسلمین، اور مستثنیٰ منہ مومنین کے نکالنے پر قرینہ یہ ہے کہ ماقبل بھی المؤمنین کا لفظ ہے۔

اور '' من المسلمین '' میں '' من '' بیانیہ اور مسلمین بیت کا بیان نہیں بن سکتا، کیونکہ بیان اور مبین آپس میں عین ہوتے ہیں، لیکن بیت اور مسلمین مغائر ہیں، لہٰذا اس کا مبین محذوف نکالنا ہوگا یعنی '' اہل بیت '' کہ فما وجدنا فیھا احدا من المؤمنین غیر اھل بیت من المسلمین، اب دیکھنا یہ ہے کہ آیت تائید کیسے بنی؟ تو وہ اس طرح کہ غیر استثنائیہ ہے اور اصل استثناء میں اتصال ہے، اور مستثنیٰ متصل میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ نہیں پایا ہم نے اس قریہ میں کسی ایک کو مؤمنین سے، مگر اہل بیت مسلمین سے، یعنی وہ مسلمین مؤمنین میں داخل تھے، اب اگر یہ کہا جائے کہ اسلام ایمان سے علیحدہ بھی پایا جاتا ہے، تو لازم آئے گا کہ مسلمین کا دخول مؤمنین میں قطعی نہ رہے، حالانکہ مستثنیٰ متصل میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے، لہٰذا جو مسلم ہوگا، وہ مؤمن ہوگا۔

كما ذكر فى الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره و نواهيه، و الاسلام هو الانقياد و الخضوع لأُلُوهيته و ذا لايتحقق الا بقبول الامر و النهى، فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران و من اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن و لم يسلم او اسلم و لم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر نبهاو الا فقد ظهر بطلان قوله

جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ تعالٰی کی جو اس نے احکام کی اور نواہی کی خبر دی اس میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ اور اسلام اس کی الوہیت کو ماننا جھکنا اور تسلیم کرنا ہے اور یہ امر و نہی کو قبول کیے بغیر متحقق نہیں ہے، لہٰذا ایمان اسلام سے حکما الگ نہیں ہوسکتا تو دونوں ایک دوسرے کے غیر نہ ہوئے اور جو غیریت کو ثابت کرے اسے کہا جائے گا: اس کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں یا اسلام لایا اور ایمان نہیں، پھر اگر وہ ایک کے لئے کسی حکم کو ثابت کرے جو دوسرے کے لئے نہ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اس قول کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

و بالجملة لایصح الخ: سے بتاتا ہے کہ '' الاسلام و الایمان واحد '' کا کیا مطلب ہے، تو کہتا ہے کہ اتحاد سے مراد اتحادِ شرعی ہے، کہ جسے ہم شرعا مومن کہیں گے، وہ مسلم بھی ہوگا، اور جس کو ہم شرعا مسلم کہیں گے، وہ مومن ہوگا، یہ نہیں ہوسکتا کہ شرع میں ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو، یا مسلم ہو، مومن نہ ہو، اور وحدت سے مراد یہی وحدت ہے یعنی اتحاد سے مراد اتحاد فی المفھوم نہیں ہے، بلکہ اتحاد فی المصداق ہے، کہ جہاں ایک سچا (Applicable) آئے گا، وہاں دوسرا بھی سچا آئے گا۔

وظاهر كلام المشائخ الخ: سے ماقبل پر تائید پیش کرتا ہے کہ اتحاد سے مراد ترادف نہیں، تصادق ہے، کہ مشائخ ان کلام سے یہ ظاہر ہے کہ اتحاد کا معنی ہے (الایمان والاسلام واحد میں) عدمِ تغایر یعنی ایمان و اسلام متغایر نہیں ہیں، اور مغایرت کا معنی ہے کہ ایک جہاں پایا جائے وہاں دوسرا نہ پایا جائے، اتحاد کا معنی ہے جہاں ایک پایا جائے گا وہاں دوسرا بھی پایا جائے گا، اور یہی اتحاد فی المصداق ہے، چنانچہ ان میں اتحاد فی المفھوم نہیں ہے، مفہوم علیحدہ علیحدہ ہیں۔

قوله: كماذكر فى الكفاية من ان الايمان الخ: سے اور تائید پیش کرتا ہے کہ صاحب کفایہ نے بھی یہی کہا ہے، کہ ان میں تصادق ہے، ترادف نہیں ہے، تو صاحبِ کفایہ نے کہا تھا کہ ایمان کہتے ہیں '' اللہ تعالٰی کی تصدیق کرنا اس کے اوامر میں اور نواہی میں ''، اور اسلام کہتے ہیں '' الوہیت کا خضوع اور انقیاد یعنی خدا کی الوہیت کو ماننا '' اور الوہیت کو ماننا تب ہوگا کہ اس کے اوامر و نواہی کی تصدیق کی جائے، اگر تصدیق نہیں ہے تو الوہیت کا انقیاد بھی نہیں ہوسکتا، لہٰذا ایمان، اسلام سے منفک نہیں ہوسکتا، حکما، کہ مومن کا اور حکم ہو شرع میں، مسلم کا اور حکم ہو۔

فان قيل قوله تعالى ” قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْآ اَسْلَمْنَا “ صريح في تحقيق الاسلام بدون الايمان، قلنا المراد ان الاسلام معتبر في الشرع لايوجد بدون الايمان و هو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان، فان قيل قوله عليه الصلوة و السلام ” اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ تُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَ تُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَ تَصُوْمَ رَمَضَانَ وَ تَحُجَّ الْبَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا “ دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي، قلنا المراد ان ثمرات الاسلام و علاماته ذلك كما قال عليه الصلوة و السلام لقوم وفدوا عليه ” اَتَدْرُوْنَ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ “ فقالوا الله و رسوله اعلم قال عليه الصلوة و السلام ” شَهَادَةُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ اِقَامُ الصَّلٰوةِ وَ اِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَ صِيَامُ رَمَضَانَ وَ اَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ “

پھر اگر کہا جائے: اللہ تعالیٰ کا قول ” دیہاتیوں نے کہا ہم ایمان لائے آپ فرماؤ تم ایمان نہیں لائے اور لیکن تم کہو ہم اسلام لائے “ بغیر ایمان کے اسلام کی تحقیق میں صریح ہے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں: اسلام شرع میں وہ معتبر ہے جو ایمان کے بغیر نہ پایا جائے، اور یہ ہی معنی آیت میں ہے انقیادِ ظاہری کے معنی میں انقیادِ باطنی کے معنی میں نہیں جیسے ایمان کے باب میں کوئی کلمۂ شہادت بغیر تصدیق کہے۔ پھر اگر کہا جائے: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: اسلام یہ ہے کہ تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اور تو نماز قائم کرے، زکوٰۃ ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے، اور بیت اللہ کا حج کرے اگر تجھے اس کی طرف راہ کی استطاعت ہو، اس پر دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں، تصدیق قلبی نہیں۔ ہم کہیں گے: مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی یہ علامتیں ہیں جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان لوگوں کو فرمایا جو وفد بن کر آئے تھے: ” کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ لاشیک لہ پر ایمان کیا ہے “، تو صحابہ کرام نے عرض کیا: اللہ اور اس کا رسول خوب جانتے ہیں۔ تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اس کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا، اور غنیمت سے پانچواں حصہ دینا۔

و كما قال عليه الصلوة و السلام ” اَلْاِيْمَانُ بِضْعٌ وَّ سَبْعُوْنَ شُعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْاَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ “ و اذا وجد من العبد التصديق و الاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان عنه و لاينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة و ان كان للتاديب و احالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة و المآل لا في الآن و الحال او للتبرك بذكر الله او للتبرء عن تزكية نفسه و الاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك و لهذا قال لاينبغي دون ان يقول لايجوز لانه اذا لم يكن للشك فلامعنى لنفي الجواز، كيف و قد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة و التابعين رضى الله تعالى عنهم و ليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله المكتسبة و لا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة و المآل و لا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب

اور اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ” ایمان ستر اور کچھ شعبے ہیں ان میں سے سب سے بلند لا الہ الا اللہ کہنا ہے، اور سب سے کم تر راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا ہے “۔ ” اور جب بندے سے تصدیق واقرار پائے جائیں اس کے لئے ’میں سچا مومن ہوں‘، کہنا صحیح ہے “، اس سے ایمان کے تحقق کی وجہ سے ” اور یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کہے میں ان شاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں “، کیوں کہ اگر یہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو لامحالہ کفر ہے، اور اگر ادب اور امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیئت کی طرف پھیرنے کے لئے ہے یا عاقبت اور انجامِ کار میں شک کی وجہ سے ہے، حال و آن میں نہیں یا اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہے، یا اپنے آپ کو تزکیہ نفس اور خود پسندی سے بری قرار دینے کے لئے ہے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے، کیوں کہ یہ چیز شک کا وہم ڈالتی ہے، اور یہ وجہ ہے کہ مصنف نے لاینبغی کہا لا یجوز نہیں کہا کیوں کہ جب شک نہ ہو تو جواز کی نفی کا کوئی معنی نہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ اور بہت سارے بزرگ اس طرف گئے ہیں حتی کہ صحابہ اور تابعین بھی رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اور یہ قائل کے اس قول کی طرح نہیں ہے، ” میں جوان ہوں انشاء اللہ تعالیٰ “، کیوں کہ جوانی بندے کے کسی افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان میں سے ہے جن پر بقاء کا آخرت میں تصور ہے اور نہ ان میں سے جن سے تزکیۂ نفس اور خود پسندی حاصل ہوتی ہے۔

فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ: سے ایک اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو: ایمان واسلام میں اتحاد ہے۔

، حالانکہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ایمان کے علاوہ بھی متحقق ہے، جیسا کہ فرمایا: ”قالت الاعراب“ الآیۃ یعنی کہا بادیہ نشینوں نے: ہم ایمان لائے، لیکن فرما دیجئے: تم ایمان نہیں لائے، تم یہ کہو: ہم اسلام لائے ہیں۔ اس آیت صراحۃً معلوم ہوا کہ اسلام، ایمان سے علیحدہ متحقق ہے۔ تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ ایک ایمان و اسلام شرعی ہے اور ایک لغوی، ہماری کلام ایمان و اسلامِ شرعی میں ہے، اور ہم اوپر کہہ بھی آئے ہیں کہ ان میں اتحادِ شرعی ہے، کہ جو مومن ہوگا، وہ مسلم ہوگا اور جو مسلم ہوگا، وہ مومن ہوگا۔ اور یہاں آیت میں ایمان و اسلامِ لغوی کا ذکر ہے۔ اسلامِ لغوی ظاہر انقیاد کا نام ہے، اور اسلامِ شرعی باطنی انقیاد کا نام ہے، اور ایمان لغوی بھی ظاہری انقیاد کو کہتے ہیں، تو مطلب یہ تھا کہ اعراب سے کہو کہ تم ”امنا“ نہ کہو، کیونکہ تمہارے اندر باطنی انقیاد نہیں ہے، ہاں! ظاہری انقیاد ہے، لہٰذا ”اسلمنا“ کہو، اور اگر اسلام لغوی، ایمان سے علیحدہ پایا جائے، تو کوئی حرج نہیں ہے۔

فان قیل قولہ علیہ الصلوۃ و السلام الخ: اعتراض ہوا کہ اسلام و ایمان واحد کس طرح ہیں، حالانکہ احادیث سے پتا چلتا ہے کہ اسلام عمل کا نام ہے، اور ایمان تو تصدیق قلبی ہے، جواب دیا کہ احادیث میں اسلام کی تعریف نہیں کی گئی، بلکہ اسلام کا ثمر ذکر کیا گیا ہے کہ اسلام انقیاد کا نام ہے، لیکن جو بندہ اسلام لائے گا، وہ یہ عمل کرے گا، اور اس سے یہ ثمرات صادر ہوں گے، اور اس سے اسلام کی علامات ظاہر ہوں گی۔ اگر کہو کہ احادیث میں اسلام کی یہ تعریف ہے (کہ ان تشھد الخ) تو پھر لازم آئے گا کہ ایمان بھی عمل کا نام ہو، تصدیق نہ ہو، کیونکہ حدیثِ پاک میں ہے: شھادۃ ان لا الہ الا اللہ الخ۔

قولہ: حقاً یعنی یقیناً۔

قولہ: للتادب و احالۃ الخ: ”تادب“ کا معنی ہے: اللہ تعالیٰ کا ادب کرنا۔

او التبرء عن الخ: یعنی ان شاء اللہ کا لفظ تزکیۂ نفس سے بری ہونے کے لیے کہتا ہے، کیونکہ انا میں انانیت ہے، اور اس سے عُجب (خود پسندی) کا وہم ہوتا ہے، گویا وہ تزکیۂ نفس کر رہا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ۔

کیف و قد ذھب الخ: سے جواز پر دلیل دیتا ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہے (اگرچہ لائق نہیں ہے) کیونکہ اس کے جواز کی طرف کثیر سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین بھی گئے ہیں۔

قولہ: و لیس ھذا مثل قولك الخ: بعض لوگوں نے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنے کو مطلقاً ناجائز کہا ہے، چاہے کچھ ہی نیت ہو، کیونکہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا اس طرح ہے جیسے کوئی کہے: انا شاب ان شاء اللہ تو ظاہر ہے کہ وہ جوان ہے، اس میں اس کو شک ہے، لہٰذا انا شاب ان شاء اللہ کہنا غلط ہے، یا لغو ہے، اسی طرح انا مؤمن ان شاء اللہ بھی۔ تو اس کا جواب دیا کہ ان شاء اللہ ایک تو وہاں کہا جاتا ہے جہاں وہ شے افعالِ مکتسبہ سے ہو، اور دوسرا تب کہا جاتا ہے کہ اس شے کا مستقبل میں ہونا نہ ہونا برابر ہو، یعنی ہونا بھی ضروری نہ ہو اور نہ ہونا بھی ضروری نہ ہو، اور ایمان افعالِ مکتسبہ سے ہے، شباب افعالِ مکتسبہ سے نہیں ہے، لہٰذا ”انا مؤمن ان شاء اللہ“ کہنا ٹھیک ہے، اسی طرح ایمان

بل مثل قولك انا زاهد متقٍ ان شاء الله تعالى ، و ذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة و الضعف و حصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى ”اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَّ رِزْقٌ كَرِيْمٌ“ انما هو فى مشية الله تعالى ، و لمّا نقل عن بعض الاشاعرة ان يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناءً على ان العبرة فى الايمان و الكفر و السعادة و الشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان و ان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر ، نعوذ بالله منها ، و ان كان طول عمره على التصديق و الطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس ”وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ“

بلکہ تیرے اس قول کی طرح ہے ”میں انشاء اللہ تعالیٰ زاہد متقی ہوں“، اور بعض محقق اس طرف گئے ہیں کہ بندے کو جو حاصل ہوتا ہے وہ اس تصدیق کی حقیقت ہے، جس سے بندہ کفر سے نکل جاتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت وضعف کو قبول نہیں کرتی اور تصدیق کامل نجات دینے والی کا حاصل ہونا جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے ”وہی پکے سچے مومن ہیں ان کے لئے ان کے رب پاس درجات ہیں اور بخشش اور عزت کی روزی ہے“، وہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں ہے۔ اور جب بعض اشاعرہ سے منقول ہوا کہ ”میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں“، کہنا درست ہے۔ بنیاد اس کی اس پر ہے کہ ایمان وکفر میں اور سعادت وشقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے، حتی کہ مومن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ اس کی لمبی عمر کفر پر گزری ہو، اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے ”اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ“، اگرچہ اس کی لمبی عمر تصدیق وطاعت پر گزری ہو جیسا کہ اس کی طرف ابلیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے ”اور وہ کافروں میں تھا یا ہو گیا“،

ایک ایسی چیز ہے جس کا مستقبل میں ہونا ضروری نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خاتمہ ایمان پر نہ ہو، اس لیے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہے، اور شباب نے مستقبل میں ضرور ختم ہو جانا ہے، اور بڑھاپا آ جانا ہے، اس لیے انا شاب ان شاء اللہ کہنا لغو ہے۔ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا، اس طرح ہے جیسے کوئی کہے: انا زاهد متقٍ ان شاء الله، تو زہد و تقویٰ بھی افعالِ مکتسبہ سے ہے، اور مستقبل میں اس کا وجود ضروری نہیں ہے، اور عدم بھی ضروری نہیں ہے۔

و ذھب بعض المحققین الخ: یعنی بعض لوگوں نے محاکمہ کیا، کہ ایک نفسِ ایمان ہے، دوسرا ایمانِ کامل، نفسِ

و بقوله عليه الصلوة و السلام " اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِىَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ" اشار الى ابطال ذلك بقوله "و السعيد قد يشقى" بان يرتد بعد الايمان، نعوذ بالله من ذلك "و الشقى قد يسعد" بان يؤمن بعد الكفر "و التغير يكون على السعادة و الشقاوة دون الاسعاد و الاشقاء و هما من صفات الله تعالى" لما ان الاسعاد تكوين السعادة و الاشقاء تكوين الشقاوة "و لاتغير على الله و لا على صفاته" لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث، و الحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان و السعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال

اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان سے ''سعادت مند وہ جو پنی ماں کے پیٹ میں سعادت مند ہو چکا اور بد بخت وہ ہے جو اپنی ماں کے پیٹ میں بد بخت ہو چکا،، اس کے باطل کرنے کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ''اور سعادت مند کبھی بد بخت ہوتا ہے،، بایں طور کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے، اس سے ہم اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتے ہیں۔ ''اور بد بخت کبھی سعادت مند ہو جاتا ہے،، اس طرح کہ وہ کفر کے بعد مومن ہو جاتا ہے۔ ''اور تغیر وتبدل سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے اسعاد اور اشقاء سے نہیں، اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں،، اس لئے کہ اسعاد سعادت کی تکوین ہے اور اشقاء شقاوت کی تکوین ہے۔ ''اور اللہ تعالیٰ پر تغیر نہیں ہوتا نہ ہی اس کی صفات پر،، جیسا کہ گزر چکا ہے، کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا، اور حق یہ ہے کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ اگر ایمان وسعادت سے مراد صرف معنی کا حصول ہو تو وہ فی الحال حاصل ہے۔

ایمان سے بندہ خلود سے بچتا ہے، اور کامل ایمان سے بندہ دخولِ نار سے بچتا ہے، ایمانِ کامل منجی عن الدخول ہے، تو انہوں نے کہا: نفسِ ایمان میں ''انا مؤمن ان شاء اللہ'' کہنا صحیح نہیں ہے، لیکن ایمانِ کامل جو منجی ہے، اس میں ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے، کیونکہ ایمانِ کامل خدا کی مشیت میں ہے۔

قولہ: بقوله تعالى فى حق ابليس الخ: دلیل اس طرح بنی کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کے بارے میں فرمایا: ''و کان من الکافرین''، کان ماضی ہے، جس کا مطلب یہ ہے: وہ پہلے سے کافر تھا، حالانکہ ماضی میں وہ عالم زاہد اور مومن تھا، و کان من الکافرین اللہ نے علم کے لحاظ سے فرمایا ہے، کہ مستقبل میں جا کر اُس نے کافر ہو جانا ہے، معلوم ہوا کہ کفر و ایمان کا مدار خاتمہ پر ہے، اسی طرح شقاوت وسعادت کا مدار بھی خاتمہ پر ہے (اور خاتمہ کسی کو معلوم نہیں، لہٰذا ان شاء اللہ کہنا جائز ہے) جبھی تو خاتمہ کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے ''و کان من الکافرین'' کہا، گویا وہ ماضی میں کافر تھا۔

و ان اريد ما يترتب عليه النجاة و الثمرات فهو فى مشية الله تعالى لاقطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول و من فوض الى المشية اراد الثانى و فى ارسال الرسل جمع رسول على فَعول من الرسالة و هى سفارة العبد بين الله و بين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا و الآخرة و قد عرفت معنى الرسول و النبى فى صدر الكتاب حكمة اى مصلحة و عاقبة حميدة، و فى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحِكَم و المصالح

اور اگر مراد وہ ہو جس پر نجات وثمرات کا ترتب ہے تو ہو اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں ہے، فی الحال اس کے حصول کی کوئی یقینی بات نہیں ہے، اور جس نے حصول کو قطعی اور یقینی قرار دیا اس نے پہلے کو مراد لیا ہے۔ اور جس نے اللہ تعالیٰ کی مشیئت کے سپرد کر دیا اس نے دوسرے معنی کو مراد لیا۔ ''اور رسولوں کو بھیجنے میں،، رسل رسول کی جمع ہے، رسول کا وزن فعول ہے اور رسالت سے ماخوذ ہے اور وہ اللہ اور اس کی مخلوق میں سے عقل مندوں کے درمیان بندے کی سفارت (نمائندگی) ہے، تا کہ اس کے ذریعہ ان کی ہر طرح کی بیماریوں کو زائل کر دے اس میں جس سے ان کی عقلیں قاصر ہیں جیسے دنیا و آخرت کی بھلائیاں۔ اور تو کتاب کے شروع میں رسول و نبی کا معنی جان چکا ہے۔ ''حکمت ہے،، یعنی بھلائی اور اچھا انجام۔ اور اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ رسولوں کو بھیجنا واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وجوب کو چاہے، اس وجہ سے جو اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں۔

و بقوله عليه الصلوة و السلام السعيد الخ: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ سعید وہ ہے جو نیک بخت ہے اپنی ماں کے پیٹ میں، اور شقی وہ ہے جو بد بخت ہے اپنی ماں کے پیٹ میں، وہ بچہ ہوتا ہے کہ ایک فرشتہ کتابت کرتا ہے تو کسی کا خاتمہ بالایمان لکھتا ہے اور کسی کا خاتمہ بالکفر، چنانچہ شقی وہ ہے کہ جس کا خاتمہ کفر پر ہوا، اور فرشتے نے پیٹ میں اس کا خاتمہ بالکفر لکھا، هكذا السعيد۔

قولہ: و فى هذا اشارة الخ: سے شارح بعض فرقوں کا ردّ کرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اِرسالِ رُسل واجب ہے، اور اہل سنت بھی کہتے ہیں کہ اِرسالِ رُسل واجب ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں: اِرسالِ رُسل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اور اِرسال کا ترک محال ہے، اور ہم یہ کہتے ہیں: اِرسالِ رُسل واجب ہے، لیکن اللہ پر واجب نہیں ہے، اور ترک فی نفسہٖ ممکن ہے، لیکن حکمت کا مقتضایہ ہے کہ ارسال ہو، یعنی اللہ اس پر بھی قادر ہے کہ رسول نہ بھیجے، لیکن اِرسالِ

و ليس بممتنع كما زعمت السمنية و البراهمة و لابممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين، ثم اشار الى وقوع الارسال و فائدته و طريق ثبوته و تعيين بعض من ثبتت رسالته فقال و قد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان و الطاعة بالجنة و الثواب و منذرين لاهل الكفر و العصيان بالنار و العقاب فان ذلك مما لا طريقَ للعقل اليه و ان كان فبانظارٍ دقيقة لايتيسر الا لواحدٍ بعد واحدٍ و مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا و الدين فانه تعالى خلق الجنة و النار و اَعَدّ فيهما الثواب و العقاب و تفاصيل احوالهما و طريق الوصول الى الاول و الاحتراز عن الثانى مما لايستقل به العقل، و كذا خَلَقَ الاجسام النافعة و الضارة و لم يجعل للعقول و الحواس الاستقلال بمعرفتهما

اور یہ ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ نے گمان کیا اور نہ ہی ایسا ممکن ہے جس کی دونوں جانبیں برابر ہوں جیسا کہ اس طرف بعض متکلمین گئے ہیں۔ پھر مصنف نے ارسال کے وقوع اور کی ثبوت کے طریق اور ان بعض کی تعیین کی طرف اشارہ کیا جس کی رسالت ثابت ہے تو کہا: ''اور اللہ تعالیٰ نے یقیناً انسان سے رسولوں کی انسان کیطرف بھیجا خوشخبری دیتے ہوئے،، اہل ایمان واہل طاعت کو جنت اور ثواب کی'' اور ڈرانے والے،، کفر وعصیان والوں کو جہنم سے اور عذاب سے، تو بے شک یہ ہے وہ جس کی طرف عقل کا کوئی راہ نہیں ہے، اور اگر ہو بھی تو بہت زیادہ باریک بینی سے ہوگا، جو کسی کسی کو میسر آتا ہے۔ ''اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کے لئے اس کو جس کی طرف لوگ محتاج ہوتے ہیں یعنی دنیا وآخرت کے امور،، کہ بلاشک اللہ تعالیٰ نے جنت وجہنم کو پیدا کیا اور ان میں ثواب سزا کو پیدا کیا اور ان دونوں کے حالات کی تفصیلات اور پہلی تک پہنچنے کا طریقہ اور دوسری سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جن کے ساتھ عقل مستقل نہیں ہے۔ اور اسی طرح نفع دینے والے اور نقصان دینے والے اجسام کو پیدا کرنا اور عقلوں حواس کے لئے ان دونوں کی معرفۃ کے ساتھ استقلال کو نہیں رکھا۔

رُسل خواہ مخواہ ہوگا، کیونکہ یہ حکمت کا مقتضا ہے، تو گویا ہمارے نزدیک اِرسالِ رُسل واجبِ عادی ہے، اور معتزلہ کے نزدیک، واجبِ عقلی۔

کمازعمت السمنية الخ: سے سمنیہ کا رد کر دیا جو اِرسالِ رُسل کو ممتنع جانتے ہیں، اور بعض متکلمین یعنی اشاعرہ

و كذا جَعَلَ القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها و منها ماهى واجبات او ممتنعات لاتظهر للعقل الا بعد نظرٍ دائمٍ و بحثٍ كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله و رحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى "وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ" (و ايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله

اور اسی طرح اس نے قضایا کو بنایا ان میں سے کچھ ممکن ہیں ان کے دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کے یقین کی کوئی راہ نہیں اور کچھ وہ ہیں جو واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کے لئے ظاہر نہیں مگر مسلسل غور وفکر کرنے اور بحثِ کامل کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کی اکثر بھلائیاں معطل ہو جائیں۔ اور اس سب کے بیان کے لئے رسولوں کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''اور ہم نے نہیں بھیجا آپ کو مگر سارے جہانوں کے لئے رحمت بنا کر،،۔ ''اور اس طرح اُس (اللہ تعالیٰ) نے ان کی،، یعنی انبیاءِ کرام علیہم الصلوات والتسلیمات ''مدد کی معجزات کے ساتھ جو عادات کو توڑنے والے ہیں،، معجزات معجزہ کی جمع ہے، اور معجزہ ایسا امر ہے جو عادات کے خلاف نبوت کا دعوی کرنے والے کے ہاتھ پر صادر ہوتا ہے۔ جب منکروں کی طرف سے مقابلہ ہو اور اس کا صدور اس طور پر ہوتا ہے کہ اس کی مثل لانے سے منکروں کو عاجز کر دیا جاتا ہے۔

کا رد کر دیا، جو کہتے ہیں کہ اِرسالِ رُسل ممکن ہے، واجب نہیں ہے، اِرسال اور عدمِ اِرسال دونوں جانبیں برابر ہیں، ہاں! اللہ تعالیٰ کا ارادہ ایک جانب (اِرسال) کو ترجیح دے دیتا ہے (لیکن ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرجح اللہ تعالیٰ کا ارادہ نہیں ہے۔)

قوله: فانه تعالى خلق الجنة الخ: ماتن نے کہا تھا کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام لوگوں کو امورِ دنیا بھی بتاتے ہیں اور امورِ دین بھی، تو پہلے شارح امورِ دین کا ذکر کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے جنت ونار کو پیدا کیا، اور ان میں ثواب وعقاب کو تیار کیا۔ ثواب وعقاب کی تفصیل، کہ کس کو کتنا ثواب ملے گا، اور کس کو کتنا عقاب ملے گا، یا گناہ سے بچنے کا طریقہ اور ثواب تک پہنچنے کا طریقہ کیا ہے؟ یہ ایسی اشیاء ہیں کہ ان کے معلوم کرنے میں عقل مستقل نہیں ہے، لہٰذا انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام کی ضرورت پڑھی۔

وكذا خلق الاجسام سے امورِ دنیا بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسامِ ضارّہ (مثلاً: زہر) بھی پیدا کیے

اور نافعہ بھی (جیسے اَدوِیہ) لیکن عقل کو تمام اجسام کا ضرر یا نفع معلوم نہیں ہوسکتا، لہٰذا انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام نے آ کر بتایا۔

و کذا جعل الخ: سے امورِ دین و دنیا کو اکٹھا کرتا ہے کہ قضایا کئی قسم ہیں: بعض قضایا ممکن ہیں، جن کی دونوں طرفیں برابر ہیں، اور آدمی کی عقل کسی ایک جانب پر جزم نہیں کرسکتی، تو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام آ کر بتادیتے ہیں، مثلاً سدرۃ المنتہی، حشر نشر، امام مہدی کا آنا، وغیرہ یہ قضایا ممکنہ ہیں، عقل کسی بھی جانب کو ترجیح نہیں دے سکتی کہ یہ چیزیں واقع میں ہیں یا نہیں، ہوں گی یا نہیں ہونگی، تو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے آ کر ہمیں بتادیا۔ اسی طرح بعض قضایا واجب ہوتے ہیں کہ العالم حادث، اور بعض قضایا ممتنع ہیں، جیسے: شریك الباری ممتنع، تو اگرچہ عقل ان قضایا کو معلوم کرسکتی ہے، لیکن ان کے معلوم کرنے کے لیے بحثِ کامل اور نظر دائم چاہیے، اور اگر انسان اس بحث میں مشغول ہوجائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہوجائیں، سارا وقت اسی میں خرچ ہوجائے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو بھیجا، انہوں نے آ کر تھوڑے سے وقت میں سب مسائل حل کردیے، جیسے: ایک آدمی بغیر استاذ کی مدد کے خود کتابیں حل کرنا چاہے تو شاید کر لے، لیکن اس کے لیے عمر کا کافی حصہ چاہیے، لیکن اگر استاذ کے پاس پڑھے تو اس کا کافی وقت بچ جائے گا۔

قولہ: و ھی امر یظھر الخ سے شارح معجزہ کی تعریف کرتا ہے، کہ معجزہ وہ خلافِ عادت امر ہے جو مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر اس وقت ظاہر ہو جب وہ منکرین کو مقابلہ کے لیے طلب کرے اور پکارے، اور وہ خلافِ عادت امر ایسا ہو کہ منکرین اس کی مثل لانے سے عاجز آجائیں۔ اس تعریف میں مذکور تمام قیود پائی جائیں، تب وہ امر معجزہ ہوگا، اگر ان میں سے کوئی ایک بھی نہ پائی گئی تو معجزہ نہ ہوگا، مثلاً خلافِ عادت امر مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوا، یا مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوا لیکن وہ خلافِ عادت امر، منکرین کو مقابلہ میں بلاتے وقت ظاہر نہ ہوا، بلکہ عدمِ تحدی کے وقت ظاہر ہوا، تو یہ معجزہ نہیں کہلائے گا، یا ظاہر تو تحدی کے وقت ہوا، لیکن منکرین اس کی مثل لانے سے عاجز نہیں ہیں، انہوں نے اس کی مثال پیش کردی، تو بھی معجزہ نہیں ہوگا۔

و ذلك لانہ لولا التایید الخ: سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ وہ معجزہ نبی کی تائید کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ اگر معجزہ سے نبی کی تائید مقصود نہ ہو تو نبی کا قول ماننا واجب نہ ہو، حالانکہ واجب ہے۔ اگر معجزہ سے نبی کی تائید نہ ہو، تو اس کا قول ماننا پھر واجب کیوں ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ پھر مدعیٔ نبوت صادق و کاذب میں فرق ظاہر نہ ہوگا، فرق تب ہی ظاہر ہوگا کہ معجزہ نبی کی تائید بنے، اس طرح صادق و کاذب میں فرق ہوجائے گا۔

یحصل الجزم لصدقه علی طریق جری العادة الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ جب نبی اپنا معجزہ دکھادے گا تو نبی کے صدق کا عادتاً جزم ہوجائے گا، یعنی اللہ تعالیٰ کی یہ عادتِ مبارکہ جاری ہے کہ ظہورِ معجزہ کے بعد رائی (دیکھنے والے) کو نبی کے صدق کا جزم ہوجاتا ہے، اور اللہ اس میں علم ضروری و بدیہی پیدا کردیتا ہے، کہ یہ شخص اپنے دعویٔ نبوت میں سچا ہے، اگرچہ اس علم ضروری کی نقیض یعنی عدمِ تصدیق علم بھی ممکن ہے، یعنی اللہ کی عادتِ جاریہ ہے کہ ظہورِ معجزہ کے بعد بندے کو جزم حاصل ہوجاتا ہے، اگرچہ اس کا خلاف بھی ممکن ہے، کہ بندہ معجزہ دیکھے اور علم نہ آئے، یعنی جزم نہ آئے، اور مدعی کو بندہ سچا نہ جانے۔

و ذلك لانه لو لا التائيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله و لما بَانَ الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب و عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة و ان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه و ذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنتُ صادقا فخالف عادتك و قم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه

اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ساتھ تائید نہ ہو تو نبی کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا، اور جب رسالت کے دعوی میں سچا جھوٹے سے ظاہر ہوجائے، اور معجزہ کے ظہور کے وقت عادتِ جاریہ کے طور پر دعویٔ نبوت کرنے والے کے سچا ہونے کا جزم و یقین حاصل ہوجاتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ظہورِ معجزہ کے بعد سچائی کے علم کو پیدا فرماتا ہے، اگرچہ علم کا پیدا نہ کرنا فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی ایک اجتماع کے سامنے دعوی کرے کہ وہ اس بادشاہ کا ان کی طرف قاصد ہے پھر بادشاہ کو کہے: اگر تو سچا ہے تو اپنی عادت کے خلاف کر اور اپنی جگہ سے تین بار اٹھ وہ ایسا کردے تو جماعت کو اس کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علمِ ضروری حاصل ہوجائے گا اگرچہ فی نفسہ جھوٹ ممکن ہے۔

قولہ: کما اذا ادعی احد بمحضر من جماعة الخ: سے شارح ماقبل کی مثال دیتا ہے، یعنی اس کی کہ ظہورِ معجزہ کے بعد عادتاً علم بدیہی آجاتا ہے، اور یہ کہ اس کی نقیض کا حصول بھی ممکن ہے، مثال یہ ہے کہ عوام کی مجلس لگی ہوئی ہے، اور بادشاہ بھی بیٹھا ہے، ایک بندے نے اس مجلس میں دعویٰ کیا کہ میں اس بادشاہ کا، جو تمہارے پاس موجود ہے، رسول (قاصد) ہوں، قوم نے انکار کیا اور کہا: تیرے پاس کیا دلیل ہے کہ تو اس بادشاہ کا رسول (قاصد) ہے، اس بندے نے کہا: میں اس پر دلیل دیتا ہوں، اب وہ بندہ بادشاہ کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے بادشاہ! اگر میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں، تو تُو آج ایک امر خلافِ عادت کر، وہ یہ کہ تو تین دفعہ اُٹھ بیٹھ، بادشاہ نے تین دفعہ ایسا کردیا، چنانچہ قوم کو عادتاً علم ضروری حاصل ہوجائے گا، کہ یہ بندہ واقعی اس بادشاہ کا رسول ہے، لیکن یہاں بھی نقیض ممکن ہے کہ لوگوں کو یقین نہ آئے کیونکہ ہوسکتا ہے

فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز العقلی لاینافی حصول العلم القطعی کعلمنا بان جبل احد لم ینقلب ذھبا مع امکانه فی نفسه فکذا ھھنا یحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم کالحس و لایقدح فی ذلك امکان کون المعجزة من غیر الله تعالی او کونها لا لغرض التصدیق او کونها لتصدیق الکاذب الی غیر ذلك من الاحتمالات کما لایقدح فی العلم الضروری الحسی بحرارة النار امکان عدم الحرارة للنار بمعنی انه لو قدّر عدمها لم یلزم منه محال و اول الانبیاء آدم و آخرھم محمد علیھم الصلوة والسلام اما نبوة آدم علیه الصلوة و السلام فبالکتاب الدالّ علی انه قد اُمر و نھی مع القطع بانه لم یکن فی زمنه نبی آخر فھو بالوحی لا غیر و کذا السنة و الاجماع فانکار نبوته علی ما

اور بلا شک امکانِ ذاتی تجویزِ عقلی کے معنی میں علمِ قطعی کے حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے، جیسے کہ ہم جانتے ہیں احد پہاڑ سونا نہیں بنا جبکہ فی نفسہ اس کا امکان ہے، تو اسی طرح یہاں مدعیٔ نبوت کے سچا ہونے کا علم عادت کے مطابق حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ عادت علم کے طرق میں سے ایک طریقہ ہے، جیسے حِس اور اس (علم) میں معجزہ کا غیر اللہ کی طرف سے ہونے کا امکان عیب ناک نہیں ہے، یا معجزہ کا تصدیق کی غرض کے بغیر ہونا یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونا وغیرہ احتمالات کا ہونا عیب ناک نہیں ہے جیسا کہ آگ کے گرم ہونے کے علمِ ضروری حسی میں آگ کی عدمِ حرارت نہیں آتا، ''اور سب سے پہلے نبی آدم علیہ الصلاۃ والسلام اور سب سے آخری محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں'' آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی نبوت ثابت ہے کتاب سے جو دلالت کرتی ہے کہ آپ نے امر ونھی فرمایا اس بات کے قطعی اور یقینی ہونے کے ساتھ کہ آپ کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہ تھا تو یہ امر ونھی کا عمل وحی کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے کسی اور ذریعہ سے نہیں اور اسی طرح سنت اور اجماع سے (بھی ثبوتِ آدم علیہ الصلاۃ والسلام ہے) لھٰذا آپ کی نبوت کا انکار کفر ہے جیسا کہ بعض سے منقول ہے۔

کہ بادشاہ اس کی تصدیق کے لیے نہ اٹھا ہو، بلکہ کسی اور غرض کے لیے اُٹھا ہو۔

فان الامکان الذاتی الخ: سے شارح دلیل دیتا ہے کہ جزم کے باوجود عدمِ جزم کا امکان ہے، کیونکہ امکانِ ذاتی بمعنیٔ تجویزِ عقلی، علم ضروری عادی کے منافی نہیں ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ امکانِ ذاتی کے کئی معنی ہیں: ایک معنی تجویزِ عقلی ہے، اگر کسی شے کا بندے کو علم بدیہی حاصل ہو جائے، مثلاً معجزہ دیکھنے کے بعد علم بدیہی آ گیا، تو عقل اس بات کو جائز

نقل عن البعض یکون کفرًا و اما نبوة محمد علیه الصلوة و السلام فلانه ادعی النبوة و اظھر المعجزة، اما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر و اما اظھار المعجزة فللوجھین احدھما انه اظھر کلام الله تعالی و تحدی به البلغاء مع کمال بلاغتھم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تھالکھم علی ذلك حتی خاطروا بمھجتھم و اعرضوا عن المعارضة بالحروف الی المقارعة بالسیوف

نبوتِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا (ثبوت) (۱) اس لئے ہے کہ آپ نے دعویٔ نبوت کیا (۲) اور معجزات کا اظہار فرمایا (۳) البتہ دعویٔ نبوت تواتر سے معلوم ہوا ہے اور معجزہ کا اظہار دو طرح ہے، ایک یہ کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر فرمایا: اور عرب کے بلیغ لوگوں کو چیلنج کیا جب کہ وہ کمالِ بلاغت والے تھے، تو اس کا مقابلہ کرنے اور اس کی ایک مختصر سورت کی مثل لانے سے عاجز رہے جبکہ اس پر وہ بہت زیادہ حرص رکھتے تھے، حتی کہ ان کی روحوں نے خطرہ محسوس کیا اور اس کی مثل حروف والفاظ میں لانے سے انہوں نے منہ پھیر لیا (معانی کے حوالہ سے کیسے لا سکتے تھے) اور تلوار سے مقابلہ کی طرف متوجہ ہوئے،

رکھتی ہے کہ اُس بندے کو جزم نہ آتا، چنانچہ امکانِ ذاتی بمعنی تجویزِ عقلی اس علم کے منافی نہیں ہے، مثال کے طور پر: ہمیں یہ قطعی علم ہے کہ جبل احد آج کے دن سونے کا نہیں ہے، لیکن امکانِ ذاتی بمعنی تجویزِ عقلی ہے کہ سونے کا ہو جائے۔ بہر حال، اِمکانِ ذاتی علم قطعی کے منافی نہیں ہے، مثلاً جبل احد اس وقت یقیناً سونے کا نہیں ہے، لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں سونے کا ہو جائے۔

و لایقدح فی ذلك الخ: سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کا معجزہ خدا کی طرف سے نہ ہو، بلکہ اس کے اندر قوت ہو، جس کی وجہ سے خرقِ عادت کا ظہور ہوا ہو، یا خدا کی طرف سے ہو، لیکن ظہور سے مقصد نبی کی تائید نہ ہو، کوئی اور مقصد ہو، اور بھی کئی احتمال ہو سکتے ہیں، چنانچہ علمِ ضروری کیسے ہو گا؟

جواب: یہ احتمالات علم بدیہی قطعی کے منافی نہیں ہیں، یہ احتمالات آدمی میں پیدا ہو سکتے ہیں، جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ آگ جلاتی ہے، ہمیں اس کا علم بدیہی ہے، جو حس سے حاصل ہے، لیکن نار میں عدمِ حرارت کا امکان ہے (امکانِ عدمِ حرارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر نار میں حرارت کا عدم فرض کیا جائے تو محال لازم نہیں آتا) اور یہ امکان علم ضروری کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح نبی کے معجزہ میں بھی بندے کو احتمالات لاحق ہو سکتے ہیں، کہ ممکن ہے یہ اللہ کی طرف سے نہ ہو، وغیرہ وغیرہ لیکن عادتاً معجزہ دیکھنے کے بعد جزم آ جاتا ہے، تو اس امکان واحتمال سے علم ضروری میں قدح نہیں ہے۔

و لم ینقل عن احد منهم مع توفر الدواعی الاتیان بشیء مما یدانیه فدلّ ذلك قطعا علی انه من عند الله تعالی و علم به صدق دعوی النبی علیه الصلوة و السلام علما عادیا لایقدح فیه شیء من الاحتمالات العقلیة علی ما هو شان سائر العلوم العادیة، و ثانیهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنی ظهور المعجزة حد التواتر و ان کانت تفاصیلها احادا کشجاعة علی رضی الله تعالی عنه وجود حاتم و هی مذ کورة فی کتب السیر و قد یستدل ارباب البصائر علی نبوته بوجهین

ان کے بہت زیادہ دواعی (دعوت دینے والے امور) کے باوجود کسی ایک سے منقول نہیں ہے کہ وہ اس کی مثل تو کیا اس کے قریب ہی کوئی شے بنالایا ہو، یہ چیز یقینی اور قطعی طور دلالت کرتی ہے کہ قرآن پاک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اور اس سے علمِ عادی کے طور پر معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دعویٰ سچا ہے، اس میں احتمالاتِ عقلیہ سے کوئی بھی شے عیب نہیں لگا سکتی کیونکہ تمام علومِ عادیہ کی شان یہی ہے (کہ عقلیات سے ان میں نقض وجرح نہیں ہوسکتی) ان دونوں باتوں میں سے دوسری بات یہ ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خارقِ عادت امور اس حد تک منقول ہیں کہ ان کی قدرِ مشترک حدِ تواتر تک پہنچی ہوئی ہے، میری مراد معجزات کا ظہور ہے، ان معجزات یا عادت کے خلاف امور کی تفصیلات اگر چہ اخبارِ آحاد ہیں، جیسے سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شجاعت و بہادری کا بیان یا حاتم طائی کے جود وسخاوت کا بیان ہو، یہ سب کچھ سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے: اصحابِ بصیرت نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر دو طرح سے دلیل قائم کی ہے۔

قولہ: و اما نبوة محمد علیه الصلوة و السلام الخ: سے شارح حضور سیدِ عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نبوت پر دلیل دیتا ہے، اور پھر آپ کے خاتم الانبیاء ہونے پر دلیل دے گا۔ نبوت پر دلیل یہ ہے کہ آپ نے دعویٰ نبوت کیا، اور پھر معجزے ظاہر کیے، یہ صغریٰ ہے، اور کبریٰ محذوف ہے، کہ کل من کان کذلك فهو نبی، لہٰذا آپ بھی نبی اللہ ہیں۔

احدهما انه اظهر الخ یعنی آپ کا ایک معجزہ یہ ہے کہ آپ نے کلام اللہ کو ظاہر کیا، اور اس کے ساتھ بُلغاء کو تحدی (Challenge کیا) جن کی بلاغت کاملہ تھی، لیکن وہ کلام اللہ کی کم سے کم سورت کی مثل لانے سے عاجز آگئے، حالانکہ وہ معارضہ پر بڑے حریص تھے۔

مذکورہ بالا عبارت میں سب قیدیں، اعتراضوں کا جواب ہیں۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ ہوسکتا ہے آپ نے تحدی اَن پڑھوں سے کی ہو، دوسرا یہ کہ قرآنِ پاک ضخیم کتاب ہے، ان کے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ اس کی مثل تیار کرتے، تیسرا یہ کہ وہ اس کی مثل لا سکتے تھے، لیکن ان کفار نے توجہ نہیں دی۔

ان سب باتوں کا جواب دے دیا، کہ تحدی (Challenge) بلغاء کے ساتھ کی، وہ چھوٹی ترین سورت کی مثل لانے سے بھی عاجز آگئے، نیز انہوں نے ضرور توجہ دی، اور وہ کیسے توجہ نہ دیتے، حالانکہ وہ معارضہ کے بڑے حریص تھے، حتیٰ کہ انہوں نے اپنی روحوں کو خطرے میں ڈال دیا (مهـــــج کا معنی ارواح ہے) اور معارضہ بالحروف کو چھوڑ کر مقابلہ بالسیوف شروع کردیا۔

لم ینقل عن احد منهم الخ: اعتراض ہوا کہ ہوسکتا ہے کفار نے قرآن کی مثل پیش کی ہو، لیکن چونکہ کافی صدیاں گزر چکی ہیں، اس لیے تاریخ میں یہ بات محفوظ نہ ہوسکی ہو، تو اس کا حواب دیا کہ اگر وہ مقابلہ کرتے تو یہ بات تاریخ میں ضرور ہوتی، کیونکہ کفار اسلام کی طرف کئی غلط باتوں کو منسوب کردیتے ہیں، اگر واقعی وہ مثل پیش کرتے، تو آج ہر غیر مسلم یہی کہتا، چونکہ آج تک کسی نے نہیں کہا کہ کفار نے مقابلہ کیا تھا، تو معلوم ہوا کہ وہ لوگ تحدی سے عاجز آچکے تھے۔

توفرالدواعی کا معنی ہے: کثرتِ اسباب۔

اعنی ظهور المعجزة الخ: یعنی آپ کے معجزات انفراداً تو حدِ تواتر تک نہیں پہنچے ہیں، لیکن ان کا جو قدرِ مشترک ہے، وہ حدِ تواتر تک پہنچ گیا ہے، اور وہ ظہورِ معجزہ ہے، یعنی آپ کے جتنے بھی معجزے اور ان کے بارے میں جتنی روایات ہیں، ان سب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ سے معجزہ کا ظہور ہوا، تو ظہورِ معجزہ جو قدرِ مشترک ہے، وہ حدِ تواتر کو پہنچی ہے، لیکن اُن کی تفاصیل احاد ہیں، جیسے: شجاعتِ علی کرم اللہ وجہہ الکریم تواتر سے ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل خیبر کا واقعہ، یا آپ کی شجاعت کے باقی واقعات، احاد ہیں، لیکن ان سب سے شجاعتِ علی معلوم ہوتی ہے، اور اسی طرح حاتم طائی کی سخاوت۔

وهی مذ کورة الخ: یعنی امورِ خارقہ للعادت ہے۔

قولہ: و قد یستدل ارباب البصائر الخ سے شارح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نبوت پر دو اور دلیلیں ذکر کرتا ہے، جو اولیائے کرام نے دی ہیں، اور وہ دلیلیں عقلی ہیں، ایک دلیل امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ذکر کردہ ہے، اور دوسری امام رازی کی پیش کردہ۔ پہلی دلیل کا مدار اس پر ہے کہ جیسے پہلے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام خود کامل تھے، اور ان میں تمام کی مدت جمع ہے، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی خود کامل تھے، اور وہ تمام کمالات آپ میں پائے جاتے تھے، لہٰذا آپ نبی ہیں۔ دوسری دلیل کا مدار اس پر ہے کہ جیسے انبیائے سابقین لوگوں کی تکمیل کرتے تھے، آپ بھی تکمیل کرتے تھے

پہلی دلیل امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کئی احوال ہیں جو متواتر ہیں، ان میں سے بعض احوال تو قبل از نبوت ہیں، مثلاً صادق وامین ہونا وغیرہ، اور بعض احوال دعوتِ اسلام کے وقت تھے، جیسے تبلیغ دین کی خاطر تکالیف ومصائب برداشت کرنا، اور بعض احوال آپ کے وہ ہیں جو دعوت کے بعد تھے، کہ جب دعوت تام ہوگئی،

احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة و حال الدعوة و بعد تمامها و اخلاقه العظيمة و احكامه الحكمية و اقدامه حيث تحجم الابطال و وثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال و ثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم و حرصهم على الطعن فيه مطعنًا و لا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء و ان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق مَنْ يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان و ينصره على اعدائه و يحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة

(۱) جواَحوال وآثار آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے نبوت سے پہلے تواتر کے ساتھ منقول ہیں، آپ کا دعوتِ ایمان دینے کا حال بعد از اعلانِ نبوت احوال وآثار آپ کے اَخلاقِ عظیم، آپ کے حکمتوں سے بھرے احکام، آپ کا آگے بڑھنا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پست ہو جاتے ہیں، تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی حفاظت پر آپ کا یقین واعتماد، سختیوں اور خطرے موقعوں پر آپ کا ثابت قدم رہنا، جبکہ آپ کے دشمنوں کو تو نہیں پائے گا کہ سخت دشمنی کے باوجود اور آپ پر طعن کی حرص کے باوجود کوئی آپ پر طعن کرتا ہو، اور نہ ہی کسی کو آپ کی عیب چینی اور کینے کے باوجود عیب کی کوئی راہ ملی ہو (یہ سب کچھ آپ کی نبوت کی منہ بولتی نشانیاں ہیں) کیونکہ عقل اس بات کا یقین رکھتی ہے کہ ان سب امور کا غیر نبی میں اکٹھا ہونا متنع ہے، اور (دعوئ نبوت ورسالت میں) اس کی طرف جھوٹ منسوب کر رہا ہے پھر تیئس سال تک اسے مہلت دے اور اس کے دین کو دیگر تمام دینوں پر غلبہ عطا کر دے، اس کے دشمنوں پر اس کی مدد فرمائے، بعد از موت بھی اس کے آثار واحکام کو قیامت تک زندگی عطا کر دے، یعنی باقی رکھے۔

تامّ اس طرح ہوئی کہ لوگ کثیر تعداد میں اسلام میں داخل ہونا شروع ہو گئے، اور ملک فتح ہونا شروع ہو گئے، اور بڑے بڑے بادشاہ آپ کے تابع ہو گئے، لوگ اور بادشاہ آپ کی طرف ہدایا اور تحائف بھیجنے لگے، تو یہ دعوت کی تمامیت ہے، تو جب دعوت تامّ ہو گئی اس وقت بھی آپ کے احوال ہیں، مثلاً باوجود ان سب چیزوں کے، آپ کے اخلاق میں ذرا برابر فرق نہ آیا، رہن سہن، لباس وغیرہ اسی طرح رہا جس طرح پہلے تھا، تو یہ آپ کے احوالِ متواترہ ہیں، اور اسی طرح آپ کے اخلاقِ عظیمہ ہیں، مثلاً سخاوت، شجاعت عدالت، جود وحلم وغیرہ، اور آپ کے احکام حکمیہ، کہ آپ نے انسانوں کو اُن کی ضروریات کے مطابق احکام بتائے، مثلاً طہارت، تیمم، طلاق، نکاح وغیر ذالك، اور ان سب احکام میں حکمت بھی تھی، جتنا بھی کوئی آدمی عقل مند ہو، وہ ضروریاتِ انسانی کے تمام احکام یا فائدے نہیں بتا سکتا، آپ کے اندر یہ سب کمالات

وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهُرِ قوم لا كتاب لهم و لا حكمة معهم و بيّن لهم الكتاب و الحكمة و علمهم الاحكام و الشرائع و اتم مكارم الاخلاق و اكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية و العملية و نوّر العالم بالايمان و العمل الصالح و اظهر الله دينه على الدين كله كما وعده و لا معنى للنبوة و الرسالة سوى ذلك، و اذا ثبتت نبوته و قد دلّ كلامه و كلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين و انه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن و الانس ثبت انه آخر الانبياء و ان نبوته لاتختص بالعرب كما زعم بعض النصارى، فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه الصلوة و السلام بعده، قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلوة و السلام لان شريعته قد نسخت فلايكون اليه وحى و نصب الاحكام

دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اس عظیم امر (منصبِ رسالت) کا دعوی ایسے لوگوں میں کیا جن کے پاس کوئی کتاب نہ تھی اور نہ ہی کوئی حکمت ودانائی سے وہ آشنا تھے، آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کے لئے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور انہیں احکام وشرائع کی تعلیم دی، اخلاق کی خوبیوں کو پورا کر دیا اور بہت سارے لوگوں کو علمی، عملی فضائل میں کامل بنا دیا، اور نور ایمان وعمل صالح سے جہاں کو روشن کر دیا، اللہ تعالیٰ نے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے دین باقی تمام دینوں پر غلبہ عطا کیا جیسا کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے وعدہ فرمایا، نبوت ورسالت کا اس کے سوا کوئی اور معنی مقصد نہیں ہے، اور جب آپ کی نبوت ثابت ہو گئی اور آپ کے کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ تعالیٰ کے کلام نے اس بات پر دلالت وراہنمائی کر دی کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام آخری نبی ہیں اور آپ تمام انسانوں بلکہ جن وانس کی طرف بھیجے گئے ہیں، تو ثابت ہو گیا کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ کی نبوت صرف عرب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، جیسا کہ بعض نصرانیوں کا گمان ہے، پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں سیدنا عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا نازل ہونا نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد وارد ہوا ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں: ہاں (بات یوں ہی ہے) لیکن وہ ہمارے آقا ومولا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کی اتباع کریں گے کیونکہ آپ کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے لہٰذا نہ تو آپ کی طرف وحی آئے گی اور نہ ہی اس وحی کے مطابق کوئی احکام کا نفاذ آپ کے ذمہ ہوگا،

پائے جاتے ہیں، اسی طرح آپ کا جنگوں میں آگے بڑھنا کہ جہاں بڑے بڑے شجاع جھک جاتے تھے، چنانچہ روایات

میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سب سے پہلی صف میں آگے آگے جنگ کے لیے کھڑے ہوتے تھے، اور آپ کا اللہ کی عصمت پر اعتماد اور بھروسہ، سب احوال میں، اور بڑی بڑی دشواریوں کے باوجود آپ کا اپنی اصلی حالت پر باقی رہنا، چنانچہ جب بھی کوئی تکلیف ہوتی، چہرے پر ذرا برابر اثر نہ ہوتا تھا، اسی طرح ہشاش بشاش چہرۂ انور نظر آتا تھا، اور کفار کا شدتِ عداوت اور حرص علی الطعن کے باجود آپ کو جائے طعن نہ پانا، اور آپ کے اندر اعتراض کا کوئی راستہ نہ پانا، یہ سب ایسے کمالات ہیں جو نبی میں ہی جمع ہو سکتے ہیں، اور آپ ان سب کمالات کے ساتھ کامل ہوئے۔

اب عقل کا اس بات پر جزم ہے کہ یہ مذکورہ کمالات غیر نبی میں ہونا محال ہے، اور عقل اس بات پر بھی جزم کرتی ہے کہ ان کمالات کا مفتری میں جمع ہونا ممتنع ہے، اور پھر یہ بھی محال ہے کہ وہ مفتری ۲۳ سال تک زندہ بھی رہے، پھر اللہ اس کے دین کو باقی ادیان پر غالب کر دے، اور اس کی مدد و نصرت کرے، اور اس کے انتقال کے بعد اس کے آثار کو قیامت تک زندہ رکھے، ایسی بات غیر نبی میں ممتنع ہے، لہٰذا آپ اللہ کے سچے نبی ہیں۔ **فان العقل یجزم** سے لے کر **ویحیی آثاره الخ** تک ایک ہی دلیل ہے۔

و ثانیهما الخ : سے امام رازی کی دلیل ذکر کرتا ہے۔

فلایکون الیه وحی الخ : یعنی احکامِ شرعیہ کے سلسلہ میں وحی نازل ہوگی، ورنہ یوں تو وحی نازل ہوگی۔

و الاولی ان لایقتصر الخ : یعنی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا ذکر کرتے وقت عدد پر بندش نہیں کرنی چاہیے، جس ایک وجہ تو یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے: ''مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ'' اس آیت سے یہ پتا چلتا ہے کہ آپ کو بعض انبیاء کا قصہ نہیں بتایا گیا، اور جن حدیثوں میں عددِ انبیاء کا ذکر ہے، ان سے پتا چلتا ہے کہ آپ کو تمام کا قصہ بتایا گیا ہے، پس وہ احادیث ظاہر کتاب کے مخالف ہوئیں، لہٰذا کتاب پر عمل کرتے ہوئے عددِ انبیاء پر بندش نہیں کرنی چاہیے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ نے جتنے انبیاء بھیجے ہیں، ان سب پر میرا ایمان ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عددِ انبیاء میں دو حدیثیں ہیں، ایک میں کثرت کا ذکر ہے اور ایک میں قلت کا، اگر کثرت والی حدیث لی جائے تو دوسری حدیث کہے گی کہ تم نے غیر انبیاء کو انبیاء میں داخل کر دیا، اور اگر عددِ قلت والی حدیث کو (جس میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ذکر ہے) لے کر کہا جائے، تو کثرت والی حدیث کہے گی کہ تم نے ان لوگوں کو، جو نبی تھے، انبیاء کی فہرست سے خارج کر دیا، چنانچہ وہم پڑے گا کہ بعض انبیاء پر ایمان نہ ہوا، اور یہ منع ہے، لہٰذا عدد پر بندش نہیں کرنی چاہیے۔

لایؤمن، امن سے مضارع مجہول ہے، معنی ہوگا کہ بے خوفی نہ کی جائے (یعنی خوف کیا جائے) ذکرِ عدد میں یہ کہ داخل کیا جائے انبیاء میں ان کو جو انبیاء سے نہیں ہیں، یا خارج کیا جائے ان سے ان کو جو انبیاء میں داخل ہیں، یعنی اس دخول وخروج سے خوف کرنا چاہیے۔

یعنی ان خبر الواحد الخ سے شارح، ماتن کی عبارت کا مطلب واضح کرتا ہے کہ عددِ انبیاء کا جن احادیث میں

بل یکون خلیفة رسول الله علیه الصلوة و السلام ثم الاصح انه یصلی بالناس و یؤمهم و یقتدی به المهدی لانه افضل فامامته اولی "و قد روی بیان عددهم فی بعض الاحادیث" علی ما روی ان النبی علیه الصلوة و السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مأة الف و اربعة و عشرون الفا و فی روایة مأتا الف و اربع و عشرون الفا " و الاولی ان لایقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال الله تعالی مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ و لایُؤْمَن فی ذکر العدد اَنْ یدخل فیهم من لیس منهم" ان ذکر عدد اکثر من عددهم "او یخرج منهم من هو فیهم" ان ذکر اقل من عددهم

بلکہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نبی آخر الزمان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ آپ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کروائیں گے اور امام مہدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کی اقتداء کریں گے، اس لئے کہ آپ افضل ہوں گے اور آپ کی امامت ہی زیادہ لائق و بہتر ہوگی۔ ''اور بعض احادیث میں انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام کی تعداد بیان کی گئی ہے،، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کرام کی تعداد کے بارے پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے، ''اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بیان کرنے میں کسی عدد کو متعین نہ کیا جائے، کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا بیان ہم نے آپ پر کیا ہے اور بعض ان میں سے وہ ہیں جن کو ہم نے آپ پر بیان نہیں فرمایا، اور عدد کے ذکر کرنے میں اس سے امن نہیں ہوگا،، کہ انبیاء میں وہ داخل ہو جائے جو ان میں سے نہ ہو، اور ان کی تعداد سے کم کا عدد ذکر کرنے میں اس سے امن نہیں ہوگا کہ ''انبیاء میں سے وہ نکل جائے جو ان میں سے نہ ہو،،۔

ذکر ہے، وہ اخبارِ آحاد ہیں، اور خبر واحد کے قبول کرنے کی کئی شرائط ہیں، اگر وہ شرطیں پائی جائیں تو اصولِ فقہ میں ہے کہ وہ خبر واحد ظن کی مفید ہوتی ہے، اور اگر شرائط نہ پائی جائیں تو وہ ظن کی بھی مفید نہیں ہوتی، اسی طرح یہ حدیثیں خبر واحد ہیں، اگر ان میں قبولیت کی شرائط نہ پائی گئیں تو یہ سرے سے ظن کی مفید بھی نہیں، پھر عددِ انبیاء کے ذکر کا کیا مطلب؟ اور اگر شرائط پائی گئی ہیں تو زیادہ سے زیادہ ظن کی مفید ہیں، اور ظن کا اعتقادیات میں اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ عقیدہ قطعی ہوتا ہے، لہٰذا ان احادیث میں جو عدد کا بیان ہے، ہمیں اس سے عقیدہ حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ خبر واحد ہے، اور مفید للظن ہے۔

يعنى ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لايفيد الا الظن و لا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية و كان القول بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب و هو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه الصلوة و السلام و يحتمل مخالفة الواقع و هو عد النبى من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء بناءً على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله لايحتمل الزيادة و النقصان و كلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة و الرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة و الرسالة و فى هذا اشارة الى

یعنی خبرِ واحد اصولِ فقہ میں تمام مذکورہ شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت پر صرف ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے۔ اور اعتقادیات میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہے، خاص طور پر اس وقت جب وہ حدیث اختلافِ روایت پر مشتمل ہو، اور اس کے موجِب کا قائل ہونا ان باتوں میں سے ہے جو کتاب اللہ کے ظاہر کی مخالفت کی طرف لے جاتی ہیں، اور وہ ظاہر کتاب یہ ہے کہ بعض انبیاء کا ذکر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے نہیں کیا گیا۔ یہ چیز واقع کی مخالفت کا احتمال رکھتی ہے، اور وہ نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے اِس وجہ سے کہ عدد کا لفظ اپنے مدلول کے اعتبار سے خاص لفظ ہوتا ہے، زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ”اور تمام انبیاءِ کرام اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے اور احکام پہنچانے والے تھے،، کیونکہ یہ نبوت ورسالت کا معنی ومقصد ہے ”سچے مخلوق کے خیر خواہ تھے“ تا کہ بعثت ورسالت کا فائدہ باطل نہ ہو جائے، اس میں اشارہ ہے۔

خصوصا الخ: یعنی خصوصاً جس وقت روایات میں اختلاف آ جائے تو ظن کا بطریق اولیٰ اعتبار نہ ہوگا، یعنی جب خبروں میں اختلاف آ جائے گا، جتنی خرابیاں آگے آ رہی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ خبرِ واحد.........اعتقادیات میں بطریق اولیٰ معتبر نہیں ہے۔

اور یہاں اعتقادیات میں دو خبروں میں تعارض ہے، ایک میں کثرتِ عدد کا ذکر ہے، اور دوسرے میں قلت کا۔

ویحتمل مخالفته الواقع الخ: یعنی ایک تو یہ خبر، ظاہر کتاب کے مخالف ہے، دوسرے واقع کی مخالفت کا بھی احتمال ہے، کہ واقع میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مثلاً ایک لاکھ چوبیس ہزار ہوں، اور کثرت والی روایت لی جائے تو پھر واقع کے خلاف ہوگا، کہ غیر نبی کو نبی شمار کر لیا، اور یہ احتمال بھی ہے کہ واقع میں انبیاء دو لاکھ ۲۲ ہزار ہوں، اور قلت والی حدیث کو لے کر واقع کی مخالفت ہو جائے کہ اب جو نبی ہیں، ان کو تم انبیاء سے خارج کر رہے ہو۔

ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع و تبليغ الاحكام و ارشاد الامة اما عمدًا فبالاجماع و اما سهوًا فعند الاكثرين و فى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل و هو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده بالاجماع و كذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية و انما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل و اما سهوا فجوزه الاكثرون اما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى و اتباعه و يجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة و التطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى و اما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة و ذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة

اس بات کی طرف کہ انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام جھوٹ سے معصوم ہوتے، خصوصاً اس میں جو شرائع کے معاملہ اور احکام کے پہچانے اور امت کی راہنمائی سے متعلق ہو، البتہ جان بوجھ کر تو بالاجماع معصوم ہیں۔ اور بھول کر بھی (خطا نہیں کرتے) یہ اکثر کے نزدیک ہے، اور ان کے باقی تمام گناہوں سے معصوم ہونے میں تفصیل ہے، اور وہ تفصیل یہ ہے کہ تمام انبیاء وحی سے پہلے اور بعد بالاجماع کفر سے معصوم ہیں، اور اسی طرح جمہور کے نزدیک جان بوجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے، حشویہ کا اس میں اختلاف ہے، کہ امتناع از صغیر دلیل سمعی یا عقلی سے ثابت ہے، البتہ ان کا سہوًا ارتکاب کبیرہ کرنا اکثر نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور صغائر کا ارتکاب جمہور کے نزدیک عمدًا جائز ہے، جبائی اور اس کے پیروکار اس کے خلاف ہیں اور سہوًا ان کا ارتکاب بالاتفاق جائز ہے سوائے اس کے جو گھٹیا اور کمینہ پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری کرنا، اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا، لیکن محقق حضرات نے شرط لگائی کہ اگر انہیں خبردار کیا جائے تو وہ اس سے رُک جائیں، یہ سب وحی کے بعد کی بات ہے، البتہ وحی سے پہلے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر دلیل کوئی نہیں ہے، اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ گناہ ممتنع اس لئے ہیں کہ یہ ان کے پیروکاروں کی طرف سے نفرت کا سبب ہیں، کہ اس سے بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی۔

بناء علی ان اسم العدد: یہاں ایک اعتراض ہوا، کہ کبھی عدد ذکر کر کے کثرت مراد لی جاتی ہے، جیسے کہتے ہیں کہ میں نے تجھ کو سو مرتبہ بلایا، حالانکہ تین دفعہ بلایا ہوتا ہے، ۱۰۰ کو ذکر کر کے مراد کثرت لی جاتی ہے، اسی طرح

یہاں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عدد کا ذکر فرمایا، تو مراد کثرت ہو جائے کہ انبیاء کثیر گزرے ہیں، اب یہ کتاب کے مخالف بھی نہیں، اور نہ ہی واقع کی مخالفت کا احتمال ہے۔ تو جواب دیا کہ اسم عدد، اسم خاص ہے، قلت وکثرت پر دلالت نہیں ہے، تو اس کا مدلول خاص اور معین ہے، اور اگر عدد سے مراد کثرت ہو تو یہ معنیٰ مجازی ہوگا، اور شارح کی مراد معنیٰ حقیقی ہے، کہ یہ سب خرابیاں اس صورت میں لازم آتی ہیں کہ اسم کا عدد اسم خاص ہے، لہٰذا مخالفتِ کتاب بھی آ گئی، اور بھی خرابیاں لازم آ گئیں۔

قوله : اما عمدا فبالاجماع الخ : سے شارح مطلق کذب (عمداً ہو یا سہواً، قبل از نبوت ہو یا بعد از نبوت ہو) سے معصومیت پر دلیل دیتا ہے، عمداً کذب سے پاک ہونے پر دلیل یہ دیتا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔

و اما سهوا فعند الاكثرون الخ : اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سہواً کذب سے پاک ہونے پر دلیل اکثرون کا مذہب ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمداً کذب پر دلیل سب کا اجماع ہے، اور سہواً کذب کے متعلق اکثرون یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل بھی اجماع ہے، اور بعض کے نزدیک سہواً کذب سے پاک ہونے پر دلیل اجماع نہیں ہے، بلکہ کوئی اور دلیل ہے۔

و انما الخلاف فى ان امتناعه الخ : یعنی انبیاء تعمدِ کبائر سے پاک ہیں، عند الجمهور، پھر خود جمہور کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کے امتناع پر دلیل سمعی ہے یا عقلی، کماهو مذهب المعتزلة ۔

و اما سهوا فجوزه الاكثرون الخ : قبلہ استاذِ محترم نے اس مقام پر فرمایا ہے کہ یہاں شارح سے تسامح ہو گیا ہے کہ سہواً انبیاء سے صدورِ کبائر جائز ہے عند الاکثرون، حالانکہ اکثرون ارتکابِ کبیرہ سہواً کو بھی منع کہتے ہیں۔

قوله : لكن المحققين ہمارے میں اور نبی میں فرق بتاتا ہے کہ صغیرہ کا ارتکاب عمداً سہواً نبی سے جائز ہے، لیکن اللہ تعالیٰ ان کو پھر مطلع کر دیتا ہے کہ تم نے جو ارتکاب کیا ہے وہ صغیرہ ہے، بہر حال، ارتکاب سے پہلے اللہ تعالیٰ بتا دیتا ہے، اور نبی اس کو چھوڑ دیتا ہے، یا پھر ارتکاب کے بعد اللہ تعالیٰ بتا دیتا ہے، اور اس صورت میں نبی اس خلافِ اولیٰ کام سے بھی استغفار کرتا ہے، بخلاف ہمارے، کہ نہ ہمیں اطلاع ہوتی ہے، نہ ہم رکھتے ہیں، حسنات الابرار سيئات المقربين۔

هذا كله بعد الوحى الخ : یعنی اما تعمدا الكبائر سے لے کر یہاں تک جو عبارت آئی ہے، اور اس عبارت سے جو مسائل معلوم ہوتے ہیں، وہ باتیں بعد الوحی ہیں، البتہ قبل وحی کبیرہ کے صدور کے امتناع پر کوئی دلیل نہیں۔

و الحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات و الفجور و الصغائر الدالّة على الخسة و منعت الشيعة صدور الصغيرة و الكبيرة قبل الوحى و بعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيةً ، اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلوة و السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا

اور حق یہ ہے کہ جو نفرت کا سبب بنے ممتنع ہے، جیسے ماؤں سے زنا کرنا، اور دیگر نافرمانی کے کام، اور وہ صغیرہ گناہ جو گھٹیا پن اور کمینگی پر دلالت کریں، اور شیعہ نے صغیرہ وکبیرہ کے وحی سے پہلے اور بعد صدور کو ممتنع قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے تقدیر کے طور پر اظہارِ کفر کو جائز قرار دیا جب یہ تفصیل مذکور ہو گئی تو اب جو انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے ایسے امور منقول ہیں جو جھوٹ یا کسی اور معصیت کی خبر دیتے ہیں، تو ان میں جو بہ طریقِ آحاد منقول ہیں وہ مردود ہیں۔

قوله : و الحق منع الخ : پہلے شارح نے یہ کہا کہ قبل الوحی صدورِ کبیرہ کے امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے، یہاں شارح مختار مذہب ذکر کرتا ہے کہ تمام ایسے کاموں کا ارتکاب جو نبی میں نفرت کا باعث بنتے ہیں، ان کا ارتکاب ممتنع ہے، اور یہ اس بات کو بھی شامل ہے کہ قبل الوحی کبیرہ کا صدور نبی سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ کبیرہ نفرت کا سبب بن جائے گا، بلکہ خود نبی کیا ان کے والدین بھی مرتکبِ کبیرہ نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کی وجہ سے لوگ نبی سے نفرت کرنا شروع ہو جائیں گے، جیسا کہ شارح نے مثال دی کہ والدہ کا زنا کرنا، تو العیاذ باللہ! ثم العیاذ باللہ! نبی کی والدہ زانیہ نہیں ہو سکتی، اور اسی طرح نبی کا والد زانی نہیں ہو سکتا، فجور سے مراد والد کا زانی ہونا ہے۔

نوٹ: اس عبارت سے یہ مسئلہ بھی حل ہو گیا کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر جو تہمت لگائی گئی تھی، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو یقین تھا کہ میری گھر والی پاک صاف ہے، کیونکہ اہلیہ کا بدکارہ ہونا موجبِ نفرت ہے، جس طرح والدہ کا بدکارہ ہونا موجبِ نفرت ہے، بلکہ اہلیہ کا بدکارہ ہونا زیادہ موجبِ نفرت ہے، تو یہ بات عقائد اور شرائع سے تھی کہ نبی کی بیوی وغیرہ بدکارہ نہیں ہو سکتیں، لہٰذا اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس مسئلہ کا علم نہ ہو، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض امورِ شرعی سے آپ ناواقف تھے، اور یقیناً آپ اس مسئلہ سے واقف ہوں گے، آپ کو ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پاکیزگی پر یقین تھا۔

(☆ فائدہ: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے کوئی گناہ صادر نہیں ہوتا، صغیرہ نہ کبیرہ، اعلانِ نبوت سے پہلے، نہ اعلانِ نبوت کے بعد، اور قرآن وحدیث میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے جن بعض افعال پر ذنب (گناہ) کا اور معصیت کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ اِطلاقِ مجازی ہے، وہ اَفعال حقیقت میں نسیان ہیں، یا اجتہادی خطا ہیں، یا مکروہِ تنزیہی یا خلافِ اولیٰ

ہیں۔ اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے معصیت کا صدور ممکن بالذات ممتنع بالغیر ہے۔

(☆ فائدہ: عصمتِ انبیا علیہم السلام پر دلائل

۱ اگر انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سے (العیاذ باللہ!) گناہ صادر ہو، تو ان کی اتباع حرام ہوگی، حالانکہ ان کی اتباع کرنا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ۔

آپ فرما دیجیے، اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تمہیں محبوب بنا لے گا، اور تمہارے گناہ بخش دے گا۔

۲ جس شخص سے گناہ صادر ہوں، اس کی گواہی کو بلا تحقیق قبول کرنا جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا۔

اے ایمان والو! اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔

اور اس پر امت کا اجماع ہے کہ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شہادت کو بلا تحقیق قبول کرنا واجب ہے۔

۳ فاسق نبوت کا اہل نہیں ہے، قرآن مجید میں ہے:

قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ۔ اللہ نے فرمایا: ظالموں کو میرا عہد نہیں پہنچتا۔

۴ اگر نبی سے گناہ صادر ہوں تو ان کو (العیاذ باللہ!) ملامت کرنا جائز ہوگا، اور اس سے نبی کو ایذا پہنچے گی، اور انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کو ایذا پہنچانا حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ۔

بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں، ان پر دنیا اور آخرت میں اللہ کی لعنت ہے۔

۵ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے مخلص بندے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاذْكُرْ عِبٰدَنَآ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ اُولِي الْاَيْدِيْ وَالْاَبْصَارِ ○ اِنَّآ اَخْلَصْنٰهُمْ۔

ہمارے بندوں ابراہیم، اسحٰق اور یعقوب (علیہم الصلوٰۃ والسلام) کو یاد کیجیے جو قوت اور نگاہِ بصیرت والے ہیں، ہم نے ان کو مخلص کر دیا۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ مخلصین کو شیطان گمراہ نہیں کر سکتا۔

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ○ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ ○

ابلیس نے کہا: تیری عزت کی قسم! تیرے مخلص بندوں کے سوا میں ان سب کو گمراہ کر دوں گا۔

۶ گناہ گار لائق مذمت ہے، اور اللہ تعالیٰ نے انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کی عزت افزائی کی ہے:

وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْاَخْيَارِ۔

اور بے شک وہ (سب) ہماری بارگاہ میں ضرور برگزیدہ بندوں میں سے ہیں۔

۷ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہیں، اگر وہ خود گناہ کریں تو اللہ تعالیٰ ان پر ناراض ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ○

اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بات سخت ناراضی کی موجب ہے کہ تم وہ بات کہو جو خود نہیں کرتے۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ انبیا علیہم السلام سے راضی ہے، ارشاد ہے:

عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ○ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ۔

وہ عالم الغیب ہے، تو وہ اپنے غیب پر کسی کو (بذریعہ وحی) مطلع نہیں فرماتا، بجز ان کے جن سے وہ راضی ہے، جو اس کے (سب) رسول ہیں۔

اس آیت میں واضح فرما دیا کہ اللہ تعالیٰ سب رسولوں سے راضی ہے، اور نیکی کا حکم دے کر خود عمل نہ کرنے والے سے وہ راضی نہیں ہے۔

۸ اگر معاذ اللہ! انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے گناہوں کا صدور ہوتا تو وہ مستحق عذاب ہوتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا۔

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے، تو لاریب اس کے لیے جہنم کی آگ ہے، جس میں وہ ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔

اور امت کا اس پر اجماع ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام جہنم سے محفوظ اور مامون ہیں، اور ان کا مقام جنتِ خُلد ہے۔

۹ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام فرشتوں سے افضل ہیں، اور فرشتوں سے گناہ صادر نہیں ہوتے، تو انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بطریق اولیٰ گناہ صادر نہیں ہوں گے، فرشتوں سے افضلیت کی دلیل یہ ہے کہ فرشتے عالمین میں داخل ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو تمام عالمین پر فضیلت دی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰٓى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ○

بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم، نوح، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام جہانوں پر فضیلت دی ہے۔

۱۰ اگر انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام معصیت کریں تو ہم پر معصیت کرنا واجب ہوگی، کیونکہ ان کی اتباع واجب ہے،

بطريق الآحاد فمردود و ما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن و الا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة و تفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة وِ افضل الانبياء محمد عليه الصلوة و السلام لقوله تعالى “كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ” الآية و لا شك ان خيرية الامة بحسب كما لهم فى الدين و ذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه و الاستدلال بقوله عليه الصلوة و السلام “اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَ لَا فَخْرَ لِيْ” ضعيفٌ لانه لايدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده و الملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى “لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ” و قوله تعالى “لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَايَسْتَحْسِرُوْنَ” و لا يوصفون بذكورة و لا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل و لا دل عليه عقل، و ما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل و افراط فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد

اور جو بطریق تواتر ہیں انہیں ان کے ظاہر سے پھیرنا اگر ممکن ہو تو پھیر دیا جائے گا، ورنہ ترک اولی یا بعثت سے پہلے ہونے پر محمول کیا جائے گا، اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں مذکور ہے؟ ''اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں'' کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''تم بہترین امت ہو......الایہ''، اور کوئی شک نہیں ہے کہ امت کی خیریت ان کے دین میں کمال کے اعتبار سے ہے اور یہ چیز ان کے نبی جس کی وہ اتباع کرتے ہیں کے کمال کے تابع ہے یہ دلیل لینا ضعیف ہے، کیونکہ یہ آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولادِ آدم سے افضل ہونے پر دال ہے۔ ''اور فرشتے اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں'' جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد دلالت کرتا ہے۔ ''وہ بات میں اس سے آگے نہیں نکلتے بلکہ اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں'' اور یہ قول بھی اس پر دلالت کرتا ہے: ''وہ اس کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے اور نہ ہی تھکتے ہیں''۔ ''اور وہ مادہ و نر ہونے سے متصف نہیں ہیں'' اس لئے کہ اس پر نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ ہی عقل اس پر راہنمائی کرتی ہے اور وہ جو بت پرستوں نے گمان کیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں، ہیں محال و باطل ہے۔ اور ان کی شان میں حد سے آگے بڑھنا ہے جیسے یہود کا یہ کہنا کہ ان میں کوئی ایک آدھ کفر کا مرتکب ہو جاتا ہے۔

اور دوسرے دلائل سے ہم پر معصیت کرنا حرام ہے، سو لازم آئے گا کہ ہم پر معصیت کرنا واجب بھی اور حرام بھی ہو، اور یہ اجتماعِ ضدین ہے۔)

يرتكب الكفر و يعاقبه الله بالمسخ تفريط و تقصير فى حالهم، فان قيل اليس قد كفر ابليس و كان من الملائكة بدليل صحة استثناءه منهم، قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة و رفعة الدرجة و كان جنّيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناءه منهم تغليبا، و اما هاروت و ماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر و لا كبيرة و تعذيبهما

اور اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کر کے سزا دیتا ہے، ان کی شان میں کمی و کوتاہی ہے، تو اگر یہ کہا جائے کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا اور وہ فرشتوں میں سے تھا دلیل یہ ہے کہ اسے فرشتوں سے مستثنیٰ کرنا درست ہے، ہم جواب دیتے ہیں: نہیں بلکہ وہ جنوں میں سے تھا اس نے اپنے رب کے حکم کی نافرمانی کی، لیکن جب وہ فرشتوں کی صفت میں عبادت کے باب اور رفعت درجہ میں تھا تو ایک جن تھا فرشتوں میں چھپا ہوا تھا، تو غلبہ دینے کے طور پر اس کا ان سے استثناء درست ہوا۔ رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ دونوں فرشتے تھے ان سے کوئی کفر اور کوئی گناہِ کبیرہ صادر نہیں ہوا، اور ان کو عذاب دیا جانا

(☆ فائدہ: انبیائے کرام علیہم السلام کی عصمت پر اعتراضات کا اجمالی جواب

انبیائے کرام علیہم السلام کی عصمت پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، ان کا اجمالی جواب یہ ہے، کہ کچھ روایات میں انبیائے کرام علیہم السلام کی طرف بعض ایسے واقعات منسوب ہیں جو عصمت کے خلاف ہیں، یہ تمام واقعات اَخبارِ آحاد سے مروی ہیں، اور یہ روایات ضعیف اور ساقط الاعتبار ہیں۔ اور قرآن مجید کی بعض آیات میں جو انبیائے کرام علیہم السلام کی طرف عصیان، غوایت اور ذنب کی نسبت ہے، وہ سہو، نسیان، ترکِ اولیٰ یا اجتہادی خطا پر محمول ہے، اور انبیائے کرام علیہم السلام کا توبہ اور استغفار کرنا ان کی کمال تواضع، انکسار اور اِمتثالِ امر (یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری) ہے۔ شرح صحیح مسلم، از علامہ غلام رسول)

بطريق الاحاد فمردود الخ: یعنی اگر نقل آحاد طریقہ سے ہے، تو وہ مردود ہے، لیکن یاد رہے کہ مطلقاً خبر واحد مردود نہ ہوگی، کیونکہ بعض آحاد صحیح اَسناد سے پہنچتی ہیں، لہٰذا خبر واحد اس وقت مردود ہوگی جبکہ اس میں تاویل ممکن نہ ہو، اور اگر تاویل ممکن ہو تو وہ مردود نہ ہوگی۔ صاحب نبراس نے کہا ہے کہ بعض علما، جیسے: امام رازی، امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ کی عادت ہے کہ جو خبر واحد بظاہر عقل کے خلاف دیکھی، اس کو رد کر دیا، حالانکہ یہ بات غلط ہے۔

قوله: كما ان قول اليهود الخ: یعنی یہودی کہتے ہیں کہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ کبھی کوئی فرشتہ کفر کا ارتکاب کرتا ہے تو کبھی کوئی فرشتہ، اور اللہ تعالیٰ اس کو عقاب دیتا ہے مسخ کے ساتھ یعنی اس کی صورت بگاڑ دیتا ہے (یہود کا یہ قول تفریط ہے)

انما هو علی وجه المعاتبة کما یعاتب الانبیاء علی الزلة و السهو و کان یعظان الناس و یقولان انما نحن فتنة فلاتکفر و لاکفر فی تعلیم السحر بل فی اعتقاده و العمل به و لله تعالی کتب انزلها علی انبیائه و بین فیها امره و نهیه و وعده و وعیده و کلها کلام الله تعالی و هو واحد و انما التعدد و التفاوت فی النظم المقرو المسموع و بهذا الاعتبار کان الافضل هو القرآن ثم التورىة و الانجیل و الزبور کما ان القرآن کلام واحد لایتصور فیه تفضیل ثم باعتبار القراءة و الکتابة یجوز ان یکون بعض السور افضل کما ورد فی الحدیث و حقیقة التفضیل ان قراء ته افضل لما انه انفع او ذکر الله تعالی فیه اکثر ثم الکتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها و کتابتها و بعض احکامها و المعراج لرسول الله علیه الصلوة و السلام فی الیقظة بشخصه الی السماء ثم الی ما شاء

عتاب کے طور پر ہے جیسا کہ لغزش اور بھول جانے پر انبیاءِ کرام کو عتاب ہو جاتا ہے، یہ دونوں فرشتے انسانوں کو وعظ کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ ہم آزمائش و امتحان میں ہیں تو کفر نہ کر اور جادو سیکھانے میں کوئی کفر نہیں ہے، بلکہ اس کے اعتقاد اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔ ''اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جنہیں اس نے انبیاءِ کرام علیہم الصلاۃ والسلام پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ وعید کو بیان فرمایا، یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور کلام اللہ ایک ہی ہے' اور تعدد و تفاوت اس نظم ـــ ظ میں ہے جو پڑھے سنے جاتے ہیں، اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور پھر زبور، قرآنِ پاک ایک کلام ہے اس کے بعض کو بعض پر فضیلت دینا متصور نہیں ہو سکتا' پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں (بعض دیگر سے) افضل ہوں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے، اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قراءت افضل ہے اس لئے کہ وہ زیادہ نفع و فائدہ والی ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر کتب کی تلاوت و کتابت اور بعض احکام قرآنِ پاک کے ساتھ منسوخ ہو چکی ہیں۔ ''اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وبارک وسلم کے لئے بیداری میں آپ کی شخصیت کے ساتھ آسمانوں تک پھر جہاں تک اللہ تعالیٰ نے بلندی کی طرف چاہا حق ہے''

قولہ : و الاجسام متماثلة الخ : یعنی تمام اجسام متماثل ہیں، کیونکہ تمام اجسام طبعیہ اجزاءِ لاتتجزی سے مرکب ہیں ، اور جو امر ایک متماثل پر صحیح ہو، وہ دوسرے متماثل پر بھی صحیح ہوتا ہے، تو چونکہ باقی اجسام مثلاً عناصر اربعہ میں خرق والتیام ممتنع نہیں ہے، لہٰذا آسمانوں میں بھی خرق والتیام منع نہیں ہے۔

الله تعالی من العلی حق ای ثابت بالخبر المشهور حتی ان منکره یکون مبتدعا و انکاره و ادعاء استحالته انما یبتنی علی اصول الفلاسفة و الا فالخرق و الالتیام علی السموات جائز و الاجسام متماثلة یصح علی کل ما یصح علی الآخر و الله تعالی قادر علی الممکنات کلها فقوله فی الیقظة اشارة الی الرد علی منْ زعم ان المعراج کان فی المنام علی ما روی عن معاویة عنه سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحة و روی عن عائشة انها قالت ما فُقِد جسد محمد علیه الصلوة و السلام لیلة المعراج و قد قال الله تعالی وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِیْ اَرَیْنٰکَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ، و اجیب بان المراد الرؤیا بالعین و المعنی ما فقد جسده عن الروح بل کان مع روحه و کان المعراج للروح و الجسد جمیعًا

یعنی خبرِ مشہور سے ثابت ہے حتی کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار یا اس کے محال ہونے کا دعوی کرنا فلاسفہ کے اصول و قواعد کی بنیاد پر ہے، ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے۔' اور اجسام میں تماثل (مثلیت) ہے، سب پر وہ چیز درست ہے جو کسی ایک پر درست ہے، اور اللہ تعالیٰ کو تمام ممکنات پر قدرت حاصل ہے اور مصنف کا بیداری میں کہنا اشارہ ہے ان لوگوں کے رد کی طرف جن کا گمان یہ ہے کہ معراج نیند میں ہوئی سیدنا معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت دلیل ہے، کہ آپ سے معراج کے بارے پوچھا گیا' تو آپ نے فرمایا: وہ ایک بہترین خواب تھا، اور سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: معراج کی رات سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جسم مبارک گم نہ ہوا، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اور ہم نے اس خواب کو جو ہم نے آپ کو دکھائی نہ بنایا مگر فتنہ و آزمائش لوگوں کے لئے ،، اور اس کا جواب دیا گیا ہے، رؤیا سے مراد آنکھ سے دیکھنا ہے، آپ کے جسم کا گم نہ ہونے سے مراد روح سے گم نہ ہونا ہے کیونکہ آپ کا جسم اپنی روح کے ساتھ ہی تھا۔

کانت رؤیا صالحة الخ : یعنی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا گیا کہ معراج کیا تھی؟ معترض نے سمجھا کہ لفظ ''رؤیا'' کا اطلاق اکثر خواب پر ہوتا ہے، لہٰذا معراج منامی تھی (خواب میں تھی)۔ دوسری دلیل یہ دی کہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جسم اطہر لیلۂ معراج میں مفقود نہیں تھا، بلکہ یہاں ہی تھا، تو جب جسم مبارک گم نہ ہوا، اور غائب نہ ہوا، معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی، اور قرآن میں بھی ہے کہ ''مَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِیْ اَرَیْنٰکَ اِلَّافِتْنَةً لِّلنَّاس ''، رؤیا کا استعمال اکثر خواب کے معنوں میں ہوتا ہے، معنی یہ ہوگا کہ ہم نے جو خواب آپ کو دکھایا ہے، وہ ہم نے نہیں پیدا کیا، مگر لوگوں کے امتحان کے لیے۔ اس اعتراض کا جواب دیا کہ رؤیا کا معنی خواب بھی

و قوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط و لايخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس ممايىكر كل الانكار و الكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك و قوله الى السماء اشارة الى الردّ على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق به الكتاب و قوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة و قيل الى العرش و قيل الى فوق العرش و قيل الى طرف العالم فالاسراء و هو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعى الثبوت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور و من السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد

اور معراج روح وجسم دونوں کے لئے تھی، اور مصنف نے جو بشخصہ ہی کہا اس سے ان لوگوں کا رد ہے جن کا گمان ہے کہ معراج صرف روح کے لئے تھی، اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ معراج خواب میں ہو یا روح کے ساتھ ہو ان امور میں سے نہیں ہے جن کا پورے طور پر انکار کر دیا جائے، اور کافروں نے معراج کا پورے طور پر انکار کیا، بلکہ بہت سارے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہوئے، اور مصنف کا الی السماء کہنا اشارہ ہے، ان لوگوں کی طرف جنہوں نے گمان کیا کہ معراج حالتِ بیداری میں بیت المقدس تک ہی تھی، جیسا کہ کلام اللہ اس پر ناطق ہے، اور الی ما شاء اللہ کہنا: بزرگوں کے مختلف اقوال کی طرف اشارہ ہے کسی نے کہا: جنت تک، کسی نے کہا: عرش تک، کسی نے کہا: عرش سے اوپر تک، کسی نے کہا: عالم کی انتہائی طرف تک، اسراء: مسجدِ حرام سے بیت المقدس تک قطعی ہے، کتاب سے ثابت ہے، اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے علاوہ اخبارِ واحد ہیں۔

ہے، اور رؤیا کا معنی رؤیت بالعین بھی آتا ہے، یعنی آنکھ سے دیکھنا۔ البتہ "ما فقد جسد محمد" کا مطلب یہ ہے کہ معراج کی رات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جسم روح سے جدا نہ ہوا تھا، کہ صرف روح کو معراج ہوئی ہو، بلکہ روح مع الجسد تھی، اور دونوں کو معراج ہوئی تھی، نہ یہ کہ صرف روح کو معراج ہوئی، اور جسم روح سے علیحدہ پڑھا رہا۔

قوله: و المعراج من الارض الخ: یعنی بیت المقدس سے آسمانوں تک معراج ہے۔

بفؤاده لابعينه الخ: "فؤاد" کا معنی قلب ہے، یعنی قلب سے دیکھا، اب بات یہ ہے کہ قلب سے کیسے دیکھا؟ تو قلب کا دیکھنا تصور ہوتا ہے، جیسے ہمیں چیزوں کا تصور آ جاتا ہے، قلب کے ساتھ دیکھنے کا مطلب یہ ہے، کہ جیسے ہمارے

ثم الصحيح انه عليه الصلوة و السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه و كرامات الاولياء حق و الولى هو العارف بالله تعالى و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المُعْرِض عن الانهماك فى اللذات و الشهوات و كرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان و العمل الصالح يكون استدراجا و ما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة و الدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة و من بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك و ان كانت التفاصيل آحادا و ايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم و من صاحب سليمان عليه الصلوة و السلام و بعد ثبوت

پھر صحیح یہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو اپنے دل سے دیکھا اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا" اور ولیوں کی کرامتیں حق ہیں" اور ولی اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کا جہاں تک ممکن ہو عارف ہوتا ہے، عبادت پر ہمیشگی کرنے والا، گناہوں سے بچنے والا لذتوں اور شہوتوں میں منہمک ہونے سے اعراض کرنے والا ہوتا ہے، اس کی کرامت ایسے کام کا ظہور ہے جو اس کی طرف سے عادت کے خلاف ہو اور دعویٰ نبوت کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو، تو خلاف عادت ظاہر ہونے والی چیز ایمان و عملِ صالح کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو وہ استدراج ہوتا ہے (کرامت نہیں ہوتی) اور جو دعویٰ نبوت سے ملی ہو وہ معجزہ ہے، کرامت کے حق ہونے پر دلیل وہ حدیث جو بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ان کے بعد والوں سے تواتر کے ساتھ منقول ہے، کہ اس کا انکار ممکن نہیں ہے، خصوصا وہ امر جو مشترک ہو، اگرچہ تفصیلات اخبارِ آحاد ہوں، یا نیز کتاب کرامت کے ظہور پر ناطق ہے سیدہ مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اور سیدنا سلیمان علیہ الصلاۃ والسلام کے صحابہ سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

سر میں دو آنکھیں ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قلبِ اطہر میں بھی اسی طرح دو آنکھیں ہیں، آپ نے رب تعالیٰ کو سر کی آنکھوں سے نہیں دیکھا، بلکہ قلب کی آنکھوں سے دیکھا۔

من قبله الخ: کا متعلق "ظہور" سے ہے۔

فمالايكون مقارنا الخ: مطلب یہ ہوا کہ اگر کافر خرقِ عادت دکھائے تو یہ استدراج ہوگا، اور اگر فاسق خرقِ عادت دکھائے تو یہ بھی استدراج ہوگا۔

الوقوع لا حاجة الی اثبات الجواز ثم اورد کلاما یشیر الی تفسیر الکرامة و الی تفصیل بعض جزئیاته المستبعدة جدا فقال و تظهر الکرامة علی طریق نقض العادة للولی من قطع المسافة البعیدة فی المدة القلیلة کاتیان صاحب سلیمان علیه الصلوة و السلام و هو آصف بن برخیا رضی الله تعالی عنه علی الاشهر بعرش بلقیس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة و ظهور الطعام و الشراب و اللباس عند الحاجة کما فی حق مریم فانه کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یٰمریم انی لک هذا قالت هو من عندالله و المشی علی الماء کما نقل عن کثیر من الاولیاء و الطیران فی الهواء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب و لقمان السرخسی وغیرهما و کلام الجماد و العجماء

پھر مصنف نے ایسا کلام وارد کیا ہے جو کرامت کی تفسیر کی طرف اور اس کی بعض ایسی جزئیات کی طرف اشارہ کرتا ہے جن جزئیات کو قیاس سے دور سمجھا جاتا ہے تو اس نے کہا: ’’تو کرامت کا ظہور عادت کو توڑنے کے طور پر (خلاف عادت) ولی سے ہوتا ہے مثلاً دور کی مسافت کو قلیل وقت میں طے کرنا‘‘ جیسے صحابیٔ سیدنا سلیمان علیہ الصلاۃ والسلام آصف بن برخیا مشہور قول کے مطابق بلقیس کا تخت پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے۔ ’’جب کہ مسافت دور کی تھی اور کھانے پانی اور لباس کا بوقت حاجت ظاہر ہونا‘‘ جیسا کہ سیدہ مریم کے حق میں ’’کہ بے شک جب (سیدنا) زکریا (علیہ الصلاۃ والسلام) اس (سیدہ مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کے پاس محراب میں تشریف لائے تو آپ نے اس کے پاس رزق پایا فرمایا: اے مریم یہ کہاں سے تیرے لئے (آیا) سیدہ نے کہا یہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ہے۔ ’’اور پانی پر چلنا‘‘ جیسا بہت سارے اولیاءِ کرام سے منقول ہے۔ ’’اور ہوا میں اڑنا‘‘ جیسے کہ سیدنا جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ سے منقول ہے۔ ’’اور پتھروں اور بے زبانوں کا کلام کرنا‘‘

کثیر من الصحابة الخ: یعنی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور اُن کے بعد لوگوں۔ سے کرامات کا ظہور متواتر ہے۔

و بعد ثبوت الوقوع لاحاجة الخ: مصنفین کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جب کسی شے کو ثابت کرنا چاہیں تو پہلے اس کے امکان پر دلیل دیتے ہیں، پھر بعد میں اس کے وقوع پر، تو شارح کہتا ہے کہ جب ہم کرامات کا وقوع ثابت کر چکے ہیں، تو اب کرامات کے امکان پر دلائل دینے کی ضرورت نہیں۔

علی الاشهر یعنی علی الروایة المشهورة، کیونکہ بعض کہتے ہیں کہ تختِ بلقیس لانے والے خضر علیہ الصلوٰۃ و السلام تھے، اور بعض نے کہا کہ جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام تھے۔

اما کلام الجماد فکما روی انه کان بین یدی سلمان و ابی الدرداء رضی الله تعالی عنهما قصعة فسبحت و سَمِعا تسبیحها و اما کلام العجماء فکتکلم الکلب لاصحاب الکهف و کما روی ان النبی علیه الصلوة و السلام قال بینما رجل یسوق بقرة قد حمل علیها اذا التفت البقرة الیه و قالت ان لم اخلق لهذا و انما خُلقتُ للحرث فقال النس سبحان الله تتکلم البقرة فقال نبی علیه الصلوة و السلام آمنت بهذا و اندفاع المتوجه من البلاء و کفایة المهم عن الاعداء و غیر ذٰلک من الاشیاء مثل رؤیة عمر رضی الله تعالی عنه و هو علی المنبر فی المدینة جیشه بنهاوند حتی قال لامیر جیشه

البتہ پتھروں کا کلام کرنا جیسا کہ روایت ہے کہ سیدنا سلمان اور ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس برتن (پیالہ) تھا اس نے تسبیح پڑھی اور ان دونوں نے اس کی تسبیح سنی، اور بے زبان جانوروں کا کلام کرنا، جیسے اصحابِ کہف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسی دوران کے ایک آدمی گائے چلا کر لے جا رہا تھا۔ وہ اس پر سوار ہو گیا تو گائے اس کی طرف متوجہ ہوئی اور اس نے کہا: میں اس (کام) کے لئے پیدا نہیں کی گئی، اور مجھے کھیت کے ہل چلانے کے لئے پیدا کیا گیا ہے، تو لوگوں نے کہا: سبحان اللہ! گائے بولتی ہے، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں ایمان لایا (یعنی میں نے اس کی تصدیق کی) ’’اور درپیش مصیبت کا دور ہونا، دشمن کی طرف سے کسی مہم میں کفایت کرنا اور اس کے علاوہ کئی اشیاء‘‘ جیسے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مدینہ میں ہوتے ہوئے منبر پر کھڑے ہونے کی حالت میں اپنے لشکر کو نہاوند میں دیکھ لینا حتی کہ آپ نے اپنے لشکر کے امیر کو فرمایا:

المحراب الخ: محراب سے مراد مسجد کا ایک طرف کو نکلا ہوا حصہ نہیں ہے، کیونکہ یہ مروّج محراب بنوامیہ کے دور میں شروع ہوئے ہیں، اس سے قبل نہ تھے، یہاں محراب سے مراد ایک کمرہ اور حجرہ ہے، جہاں مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا رہا کرتی تھیں۔

و کما روی ان النبی علیه الصلوة و السلام الخ: یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سابقہ امتوں کا قصہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک آدمی تھا جو بیل کو لے جا رہا تھا، اور اس نے بیل پر بوجھ لاد رکھا تھا، بیل نے کہا: میں بوجھ اُٹھانے کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، بلکہ میں تو کھیتی باڑی کے لیے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے یہ قصہ سن کر تعجب کیا، کہ سبحان اللہ! بیل بھی باتیں کرنے لگا، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اس پر ایمان لایا کہ اُس نے کلام کیا تھا، اور یہ بات صحیح ہے، میں اس کی صحت پر ایمان لایا۔

”یا سارية الجبل “ تحذيرًا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك ، سماع سارية كلامه مع بعد المسافة و كشرب خالد رضى الله تعالى عنه السم من غير تضرر به و كجريان النيل بكتاب عمر رضى الله تعالى عنه و امثال هذا اكثر من ان يحصٰى و لمّا استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة اولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه المعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى اشار الى الجواب بقوله و يكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى و لن

اے ساریہ پہاڑ کی طرف توجہ کرو، آپ کو پہاڑ کے پیچھے دشمن کی چال سے بچانے کے لئے تھا، اور اس مسافت کی دوری کے باوجود ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آپ کے کلام کو سننا بھی ایک کرامت ہے، اور جیسے خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بغیر کسی نقصان کے زہر پینا اور جیسے دریائے نیل کا سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خط کے ساتھ جاری وساری ہونا اور ایسی مثالیں حد وشمار سے باہر ہیں اور جب معتزلہ نے جو کراماتِ اولیاء کے منکر ہیں دلیل اس بات کو بنایا کہ اگر اولیاءِ کرام سے خارقِ عادت (کرامت) کا ظہور جائز ہو تو یقیناً معجزۂ انبیاء کرام کے ساتھ اشتباہ ہو جائے گا، اور نبی غیرِ نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا، مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ”اور یہ ہوتا ہے،، یعنی خوارقِ عادت کا اس ولی سے ظاہر ہونا جو امت کے افراد میں سے ہی ہوتا ہے ”اس رسول کے لئے معجزہ جس کے کسی ایک امتی کے ہاتھ پر یہ کرامت ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے،، یعنی اس کرامت سے ” کہ وہ ولی ہے۔

قال واندفاع المتوجه من البلاء الخ: یعنی بلاؤں میں سے جب کوئی بلا متوجہ ہو تو اولیائے کرام اس کا اندفاع کرتے ہیں، اور دشمنوں کی طرف جب کوئی مہم اور مشکل پیش آئے تو اولیائے کرام اس مشکل میں کافی ہوتے ہیں، آگے اس کی مثال بھی دی کہ مشکلات میں وہ کس طرح کافی ہوتے ہیں۔

قولہ: یاسارية الجبل الجبل الخ: اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: ایک تو یہ کہ تحذیر مقصد ہے، جیسے: الطريق الطريق، اب مطلب یہ ہوگا کہ اے ساریہ! پہاڑ کا خیال رکھ، پہاڑ کا خیال رکھا، کہیں ایسا نہ ہو کہ دشمن تمہاری غفلت کی وجہ سے پہاڑ پر چڑھ جائیں اور تم پر حملہ کر دیں، لہٰذا پہاڑ کا خیال رکھ، تاکہ وہ پہاڑ پر نہ چڑھ سکیں۔ اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تم پہاڑ کے ساتھ لگ جاؤ، دشمن پہاڑ کو کاٹنا چاہتا ہے، یعنی تم کو دوسری طرف دھکیل کر خود پہاڑ کے اوپر چڑھنا چاہتا ہے، تاکہ تم پر حملہ کر دے۔ نہاوند، مدینہ شریف سے ۵۰۰ میل دور ہے۔ فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دُور سے دیکھنا اور آواز

يكون وليا الا و ان يكون محقا فى ديانته و ديانته الاقرار بالقلب و اللسان برسالة رسوله مع الطاعة له فى اوامره و نواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه و عدم المتابعة لم يكن وليا و لم يظهر ذلك على يده و الحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى عليه الصلوة و السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته و بالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات و من حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى و افضل البشر بعد نبينا و الاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه

اور کوئی شخص ولی ہرگز نہیں ہو سکتا مگر اس وقت کہ وہ اپنی دیانت میں حق کو ثابت وباقی رکھنے والا ہو، اور اس کی دیانت اپنے رسول کی رسالت کا دل وزبان سے اقرار کرے اور اوامر ونواہی میں ان کی طاعت کرے حتی کہ اگر یہ ولی اپنی ذات میں مستقل ہو اور تابع نہ ہونے کا دعوی کرے تو وہ ولی ہی نہیں ہے، اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظہور پذیر نہیں ہوئی، اور حاصل یہ ہے کہ وہ امر جو خلافِ عادت ہے وہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی نسبت سے معجزہ ہے خواہ وہ اس نبی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کی نسبت سے کرامت ہے کیونکہ یہ ولی دعوئ نبوت کرنے سے خالی ہے جس کی طرف سے یہ کرامت ظاہر ہوئی، تو نبی کے لئے اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ وہ نبی ہے اور خوارقِ عادات (معجزات) کا ظاہر کرنا اس کے ارادہ سے ہو، اور معجزات کے موجِب کے متعلق نبی کا حکم وفیصلہ ضروری ہے، برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے ان (تین امور) میں سے کچھ بھی ضروری نہیں ہے۔ ”اور افضل البشر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد،، اور زیادہ خوبصورت ”بعد الانبیاء،، کہنا ہے، لیکن مصنف نے بعد سے مراد

دینا، یہ ان کی کرامت ہے، اور اتنی دور سے آواز کا سن لینا، یہ حضرت ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کرامت ہے۔

قولہ: لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة الخ: سے ماتن دلیل دیتا ہے کہ ولی کی کرامت نبی کا معجزہ ہے، وہ اس طرح کہ ولی جب کرامت دکھائے گا تو کرامت سے پتا چلے گا کہ وہ ولی ہے، اور وہ ولی تب ہوگا کہ اپنے دین میں حق ہو، یعنی جو دین اس نے اختیار کیا ہے، وہ حق ہے، اور اس کا دین کیا ہے، دین اس کا اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب ہے، اپنے رسول کی رسالت کے ساتھ، لیکن مع الاتباع، کہ وہ رسول کی اطاعت کرتا ہے، اس کے اوامر ونواہی میں۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ ولی تب بنے گا کہ رسول کی تصدیق کرے اور رسول کی ہر طرح سے اتباع کرے، اور اس تصدیق اور اطاعت کی وجہ سے اس سے کرامت کا ظہور ہوا، لہٰذا نبی کے لحاظ سے یہ معجزہ ہوگا، کیونکہ ولی کی کرامت سے نبی کی نبوت پکی ہوگی، کہ

اراد البعدية الزمانية و ليس بعد نبينا نبی و مع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه الصلوة و السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه الصلوة و السلام و لو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على التابعين و مَنْ بعدهم و لو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فی الجملة انتقض بعيسى عليه الصلوة و السلام ابوبكرِ الصديق رضی الله تعالى عنه الذی صدق النبی عليه الصلوة والسلام فی النبوة من غير تلعثم و فی المعراج بلاتردد ثم عمر الفاروق رضی الله تعالى عنه الذی فرق بين الحق و الباطل فی القضايا و الخصومات

زمانی بعد لیا ہے اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں ہے، اس کے ساتھ عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی تخصیص ضروری ہے، اس لئے کہ اگر ہر بشر جو ہمارے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد موجود ہوگا (اس سے صدیق اکبر کا افضل ہونا) مراد ہو تو پھر سیدنا عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ ضابطہ ٹوٹ جائے گا اور اگر مراد ہر وہ انسان ہو جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو یہ چیز صحابہ پر فضیلت کا فائدہ نہ دے گی اور اگر ہر وہ شخص مراد لیا جائے جو سطح زمین پر موجود ہو تو پھر بھی عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ ضابطہ ٹوٹتا ہے، ''سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت میں بلا توقف اور معراج میں بلاتردد تصدیق کی ''پھر سیدنا فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، جنہوں نے حق وباطل میں فیصلوں اور جھگڑوں کے اندر فرق کردیا۔

ولی کو یہ کمال اس کے نبی کے حق ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔

و الحاصل ان الامر الخارق الخ: اعتراض ہوا کہ معتزلہ کے اعتراض کا جواب نہ آیا، کہ کرامت ومعجزہ میں فرق نہ رہے گا، تو جواب دیا کہ فرق ہے، اس خرقِ عادت کی نسبت نبی کی طرف کی جائے تو وہ معجزہ ہے، اور ولی کی طرف اس کی نسبت کرو تو یہ خرق، کرامت ہے۔ کیونکہ کرامت کی تعریف یہی ہے کہ وہ خرقِ عادت جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقترن نہ ہو، اور ولی بھی دعویٰ نبوت نہیں کرتا۔

فالنبی لابد الخ اور فرق بتاتا ہے کہ نبی کے لیے ضروری ہے کہ اس کو نبوت کا علم ہو، بخلاف ولی کے، کہ ضروری نہیں کہ اس کو اپنی ولایت کا علم ہو۔ اور دوسرا فرق یہ ہے کہ نبی معجزے کا اظہار قصداً کرے گا، اور ولی قصداً نہ کرے گا، بلکہ ولی کو یہ حکم ہوتا ہے کہ تو نے کرامت کو مخفی رکھنا ہے، ہاں! بعض صورتوں میں مثلاً کفار سے مقابلہ کی صورت میں اظہار کا حکم ہوتا ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی معجزہ کے مطابق جو حکم دے گا، وہ حکم قطعی ہوگا، غلطی سے خالی ہوگا، بخلاف ولی کے، اس کا حکم قطعی نہ ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کو خرق میں غلطی لاحق ہوگئی ہو۔

ثم عثمان ذو النورين رضی الله تعالى عنه لان النبی عليه الصلوة و السلام زوّجه رقية و لما ماتت رقية زوجه ام كلثوم و لما ماتت قال لو كانت عندی ثالثة لزوجتكها ثم علی المرتضى رضی الله تعالى عنه من عباد الله و خُلّص اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، على هذا وجدنا السلف و الظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، و اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة و لم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شیء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشیء من الواجبات و السلف كانوا متوقفين فی تفضيل عثمان رضی الله تعالى عنه حيث جعلوا من

''پھر سیدنا عثمان ذوالنورین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم نے آپ سے ''اپنی بیٹی،، رقیہ کا نکاح کیا اور جب سیدہ کا وصال ہوگیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے سیدنا عثمانِ غنی سے امِ کلثوم کا نکاح کر دیا، اور جب ان کا بھی وصال ہوگیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: اگر میرے پاس تیسری بیٹی بھی ہوتی تو میں اس کا نکاح تجھ سے کر دیتا ''پھر سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، اللہ کے بندوں میں سے اور اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے چنے ہوئے پسندیدہ ہیں، اسی پر ہم نے بزرگوں کو پایا اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے ہاں کوئی دلیل اس پر نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ یہ نہ کرتے، البتہ ہم نے دونوں طرف کے دلائل کو متعارض ومخالف پایا، اس مسئلہ کو ہم نے ان مسائل سے نہ پایا جن کے ساتھ کسی عمل کا تعلق ہو یا اس پر توقف کرنا واجبات میں سے کسی واجب میں خلل انداز ہو، اور گویا پہلے بزرگ سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت میں توقف کرتے تھے، کیونکہ انہوں نے شیخین (صدیق وعمر) کو فضیلت دینے اور ختنین (عثمان وعلی) سے محبت رکھنے کو اہل سنت وجماعت کی علامات سے قرار دیا ہے۔

قولہ: و الاحسن ان يقال الخ: اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا: و افضل البشر بعد نبينا ابوبكرِ الصديق، یعنی ہمارے نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد افضل البشر ابوبکر صدیق ہیں، تو اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علاوہ باقی سب انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے افضل ہوں، حالانکہ غیر نبی، نبی پر کسی طرح افضل ہوسکتا ہے! کیونکہ یہاں بعد نبینا کا لفظ ہے، اور ''بعد'' کا لفظ ایسے مقامات پر شرف اور رُتبے کے لیے آتا ہے، تو جب بعدیتِ شرفی یا رُتبی ہوئی تو مطلب ہوگا کہ سیدنا صدیق اکبر کا رتبہ حضور کے بعد سب بشروں سے زیادہ ہے، حالانکہ وہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے افضل نہیں ہیں، تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ یہاں بعدیتِ رُتبی مراد نہیں ہے، بلکہ بعدیتِ زمانی مراد ہے، کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد جو

علامات اهل السنة و الجماعة تفضيل الشيخين و محبة الختنين و الانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الصواب فللتوقف جهة و ان اريد كثرة ما يعدُّه ذوو العقول من الفضائل فلا و خلافتهم اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه الصلوة و السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى و ذلك لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله عليه الصلوة و السلام فى سقيفة بنى ساعدة و استقر رأيهم بعد المشاورة و المنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك و بايعه على

اور انصاف یہ ہے کہ افضلیت سے مراد کثرتِ صواب ہو تو توقف کی کوئی وجہ ہے، اور اگر افضلیت سے مراد اس کی کثرت ہو جسے عقل والے فضائل سے شمار کرتے ہیں تو پھر توقف کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ''اور ان کی خلافتیں،، یعنی ان کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین قائم کرنے میں نیابت اسی انداز سے ہے کہ امت کے تمام گروہوں پر اتباع واجب ہے۔ ''یہ بھی اس ترتیب پر ہے،، مراد ان کی یہ ہے کہ خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سیدنا ابوبکر کے لئے ہے پھر سیدنا عمر فاروق کے لئے پھر سیدنا عثمانِ غنی کے لئے پھر سیدنا علی مرتضی کے لئے رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور یہ اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجتماع سقیفہ بنی ساعدہ میں اس دن ہوا جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا۔ ان سب کی رائے باہمی مشورہ اور بحث کے بعد اس پر ٹھہری کہ ابوبکر خلیفہ ہیں اس پر سب کا اجماع ہوا، اور سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کئی گواہوں کے سامنے بیعت کی، یہ بیعت آپ کی طرف سے توقف کے بعد تھی۔

بشر ہیں، ان پر سیدنا ابوبکر صدیق افضل ہیں، چنانچہ اب باقی انبیاء پر فضیلت لازم نہ آئی، کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

لیکن شارح کہتا ہے کہ اگر بعدیتِ زمانی بھی مراد لی جائے، تب بھی عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تخصیص کرنا ضروری ہے، کیونکہ وہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد ہیں، اور زندہ ہیں، پھر شارح نے اس تخصیص پر دلیل بھی دی، کہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تخصیص کیوں کریں گے، تو دلیل یہ دی کہ متن میں ''افضل البشر'' کا لفظ ہے، ''البشر،، میں کئی احتمال ہیں، جو بھی احتمال مراد لیں، کوئی نہ کوئی تخصیص کرنا پڑے گی۔

على وجه الارض فى الجملة الخ: ''فی الجملہ'' کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی بشر ہوں، خواہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں پیدا ہوئے ہوں یا بعد میں پیدا ہوئے ہوں، اب موجود ہوں یا نہ ہوں، سب سے افضل ہیں۔

رضى الله تعالى عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه و لو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة و لنازعه على كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنهم و لاحتج عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة و كيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله عليه الصلوة و السلام الاتفاق على الباطل و ترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر رضى الله تعالى عنه لما يئس من حيوته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه و اَملى عليه كتابَ عهده لعمر رضى الله تعالى عنه فلمّا كتب ختم الصحيفة و اخرجها الى الناس و امرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة

اور اگر خلافت ان کا (ابوبکر کا) حق نہ ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علی ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نزاع کیا تھا، اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی، جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ پر حجت قائم کرتے، اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے، پھر جب ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا، پھر جب لکھ چکے تو اس صحیحہ کو مہر بند کیا ور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور انہیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو۔

مما يتعلق به الاعمال الخ: یعنی افضلیت والا مسئلہ (کہ حضرت عثمان افضل ہیں یا حضرت علی) ایسا نہیں ہے کہ جس کے ساتھ اعمال کا تعلق ہو، بلکہ یہ تو عقیدہ کا مسئلہ ہے، اور عقیدہ قطعی ہوتا ہے، اور افضلیت پر دلائل ظنی ہیں، آحاد سے ثابت ہیں، اور دلیل ظنی سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ قطعی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔

قوله: و الانصاف انه الخ: سے بعض سلف پر اعتراض کرتا ہے کہ ان کا توقف صحیح نہیں ہے، توقف کی کوئی وجہ نہیں بنتی

في سقيفة بنى ساعدة الخ: سقیفہ کا معنی چھپر ہے۔ البتہ چھپر عام ہوتا ہے، کبھی تو اس کی چھت ستونوں پر قائم ہوتی ہے، اور کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی چھت تین دیواروں پر قائم ہوتی ہے، دو دیواریں طرف میں اور ایک پیچھے سے اور آگے سے کھلا ہوتا ہے۔

(''سقیفہ'' (بروزنِ سفینہ) ''چبوترے'' کو کہتے ہیں، اور یہ ایسی جگہ ہوتی ہے جس پر چھت ڈالی گئی ہوتی ہے، لیکن اس کی ایک طرف، یا ایک سے زیادہ طرفوں میں دیوار نہیں ہوتی۔) (نبراس)

فبايعوا حتى مرت بعلى رضى الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها و ان كان عمر رضى الله تعالى عنه ، و بالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله تعالى عنه و ترك الخلافة شورى بين ستة عثمان و على و عبد الرحمن بن عوف و طلحة و زبير و سعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف و رضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه و بايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه و انقادوا لاوامره و صلوا معه الجمع و الاعياد فكان اجماعا ، ثم استشهد و ترك الامر مهملًا فاجمع كبار المهاجرين و الانصار على على رضى الله تعالى عنه و التمسوا منه قبول الخلافة و بايعوه لما كان افضل اهل عصره و اولٰهم بالخلافة و ما وقع من المخالفات و المحاربات لم يكن من نزاعٍ فى خلافته بل عن خطإ فى الاجتهاد ، و ما وقع من الاختلاف بين الشيعة و اهل السنة فى هذه المسئلة و ادعاء كل

تو صحابہ نے بیعت کی حتی کہ وہ صحیفہ حضرت علی کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے اگر چہ وہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی ہوں، اور بہر حال حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا، پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید کر دئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے، پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمٰن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رضا مندی ظاہر کر دی تو انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو منتخب کیا، اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی، پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کی فرماں برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے، اور (خلیفہ کا) معاملہ بغیر طلے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان جو اختلافات اور لڑآئیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاءِ اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں، اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل السنّت کے درمیان جو اختلاف ہوا، اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا

من الفريقين النصّ فى باب الامامة و ايراد الاسولة و الاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات و الخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك و امارة لقوله عليه الصلوة و السلام "الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا " و قد استشهد على رضى الله تعالى عنه على راس ثلاثين سنة من وفات رسول الله عليه الصلوة و السلام فمعاوية رضى الله تعالى عنه و من بعده لايكونون خلفاء بل ملوكًا و امراء ، و هذا مشكل لان اهل الحل و العقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية كعمر بن عبدالعزيز مثلا و لعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لايشوبها شىء من المخالفة و ميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة و بعدها قد تكون و قد لا تكون

دعوی کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور خلافت تیس سال تک ہے۔ اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد مضبوط بادشاہت و سلطنت ہوگی اور اور حضرت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات سے ۳۰تیس سال پورے ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر تو معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے۔ بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی

و ادعاء كل من الفريقين الخ: شیعہ کہتے ہیں کہ (حضرت علی کی) امامت میں نص ہے، اور اکثر اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ کسی کی امامت پر نص نہیں ہے، اور بعض اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ خلافتِ صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نص ہے۔

و قد استشهد على الخ: یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت، خلافت کے تیسویں سال کے آخر میں ہوئی، لہٰذا آپ خلیفہ ہیں، البتہ تیس سال کے اختتام پر شہادت نہیں ہوئی، بلکہ ابھی کچھ ماہ رہتے تھے، چھ ماہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلافت کی، ان کی خلافت ختم ہونے پر تیس سال ختم ہو جاتے ہیں، لہٰذا حضرت حسن کی خلافت مبارکہ "بعدى ثلاثون سنة" میں آ گئی، اسی لیے ہم اہل سنت کے نزدیک خلفائے راشدین پانچ ہیں، چار مشہور اور پانچویں حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اب تیس سال کے بعد جو آئے گا، وہ خلیفہ نہ ہوگا، بلکہ امیر یا مَلِك ہوگا، لہٰذا

ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب و انما الخلاف فی انه یجب على الله او على الخلق بدلیل سمعی او عقلی ، و المذهب انه یجب على الخلق سمعًا لقوله علیه الصلوة و السلام من مات و لم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة

پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (یعنی حکمران یا خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، مگر اختلاف اس میں ہی ہے کہ یہ وجوب اللہ تعالیٰ پر ہے یا مخلوق پر، دلیلِ سمعی سے واجب ہے یا دلیلِ عقلی سے، اور (حق) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے، نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ ''جو شخص اس حال میں مرگیا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں چلا وہ جاہلیت کی موت مرا،،

حضرت سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ نہیں ہیں۔ خلیفہ اور امیر میں فرق یہ ہے کہ خلیفہ ہمیشہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نائب ہوتا ہے، شریعت پر پورا پورا عمل کرتا ہے، اور کراتا ہے، اور امیر عام ہے، کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نیابت حاصل ہو یا نہ ہو۔

قولہ: وھذا مشکل الخ: سے ماقبل پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے کہا: خلافت تیس سال تک ہے، تیس سال کے بعد خلیفہ نہیں ہے، حالانکہ اہل حل وعقد یعنی مجتہدین، خلفائے عباسیہ کی خلافت اور بعض مروانی خلفاء مثلاً: عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کی خلافت پر متفق ہیں، اگر خلافت تیس سال تک تھی، تو ان لوگوں کی خلافت پر کیوں اتفاق کیا گیا۔

ولعل المراد ان الخ: سے شارح جواب دیتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو فرمایا ہے: میرے بعد خلافت تیس سال ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خلافتِ کاملہ تیس سال تک ہے، جس میں شریعت کی مخالفت یا شریعت سے رغبت ومیلان نہ پایا جائے گا۔ بہر حال، تیس سال تک خلافتِ کاملہ رہی، جہاں تک تیس سال بعد کی بات ہے، تو کبھی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دورِ حکومت کا زمانہ، خلافت کا زمانہ ہے، کیونکہ ان میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پوری پوری نیابت پائی گئی ہے، یا اسی طرح خلفائے عباسیہ بھی خلیفہ ہیں، تو تیس سال کے بعد کا زمانہ متصلاً خلافت کا زمانہ نہیں ہے، کبھی خلافت کا زمانہ ہوگا، اور کبھی نہ ہوگا۔

ثم ان نصب الامام الخ: سے امامت کا مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ روافض، معتزلہ اور اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کا نصب کرنا واجب ہے، لیکن جھگڑا اس میں ہے کہ نصبِ امام کس پر واجب ہے۔ رافضی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اور معتزلہ واہل سنت کہتے ہیں کہ بندوں پر واجب ہے، لیکن ان دونوں میں اختلاف ہے کہ عقلاً واجب ہے یا دلیل سمعی کے ساتھ، تو معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا نصب کرنا بندوں پر دلیل عقلی سے واجب ہے، اور اہل سنت کہتے ہیں کہ دلیل سمعی سے واجب ہے۔ اہل سنت کی پہلی سمعی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ...نے فرمایا: جو شخص مرگیا، اور اس

و لان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبی علیه الصلوة و السلام نصب الامام حتی قدّموه على الدفن و کذا بعد موت کل امام و لان کثیرا من الواجبات الشرعیة یتوقف علیه کما اشار الیه بقوله "و المسلمون لابد لهم من امام یقوم بتنفیذ الاحکام و اقامة حدودهم و سدّ ثغورهم و تجهیز جیوشهم و اخذ صدقاتهم و قهر المتغلبة و المتلصصة و قطاع الطریق و اقامة الجمع و الاعیاد و قطع المنازعات الواقعة بین العباد و قبول الشهادات القائمة على الحقوق و تزویج الصغار و الصغائر الذین لا اولیاء لهم و قسمة الغنائم" و نحو ذلك من الامور التی لایتولاها آحاد الامة ، فان قیل لم لایجوز الاکتفاء بذی شوکة فی کل ناحیة

اور اس لئے کہ امت (صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم) نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے وصال کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کا کیا، حتیٰ کہ اس کام کو (نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام) کی تدفین پر بھی مقدم کیا، اسی طرح ہر امام وخلیفہ کے وصال کے بعد (دفن کرنے سے پہلے دوسرا خلیفہ منتخب کیا گیا) اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر ادا ہی نہیں کئے جاسکتے) جیسا کہ ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آئندہ قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ '' اور مسلمانوں کا کوئی امام وخلیفہ ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور سرحدوں کی حفاظت کرے اور لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں پر غلبہ کرکے ان کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا اہتمام کرے، اور لوگوں میں واقع ہونے والے جھگڑوں کو ختم کرے اور حقوق پر قائم ہونے والی شہادتوں کو قبول کرے اور ان چھوٹے لڑکے اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا ولی کوئی نہ ہو، اور غنیمت تقسیم کرے،، اور اس طرح کے وہ سارے کام (کرے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں کرسکتے، پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شان وشوکت والے شخص کو کافی جاننا کیوں جائز نہیں ہے۔

نے اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانا، اس کی موت جاہلیت کی موت ہے۔ دوسری دلیل سمعی یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انتقال فرمانے کے بعد امت نے جس اہم کام کو مقدم کیا، وہ نصبِ امام ہے، حتیٰ کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دفن سے پہلے خلیفہ مقرر کیا، کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ خلیفہ نصب کرنا واجب ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ''لان کثیرا'' الخ:۔

و سد ثغورهم و تجهیز جیوشهم الخ: یعنی سرحدوں کی حفاظت کرنا اور لشکروں کو تیار کرنا۔

متغلّبہ کا معنی ہے وہ لوگ جو کسی جگہ پر ناجائز طور پر قابض ہوگئے ہوں۔

و من این یجب نصب مَنْ له الریاسة العامة، قلنا لانه یؤدی الی منازعات و مخاصمات مفضیة الی اختلال امر الدین و الدنیا کما نشاهد فی زماننا هذا، فان قیل فلیکتف بذی شوکةٍ له الریاسة العامة اما ما کان او غیر امام فان انتظام الامر یحصل بذلك کما فی عهد الاتراك، قلنا نعم یحصل بعض النظام فی امر الدنیا و لکن یختل امر الدین و هو الامر المقصود الاهم و العمدة العظمی، فان قیل فعلی ما ذکر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة یکون الزمان بعد الخلفاء الراشدین خالیا

اور ایسا شخص مقرر کرنا کیوں سے واجب ہے، جس کو (تمام اسلامی ممالک پر) ریاستِ عام حاصل ہو، ہم جواب میں کہیں گے: اس لئے کہ وہ (حاکم، امام یا خلیفہ کا نہ ہونا) ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا اور وہ جھگڑے دین اور دنیا کا کام بگڑنے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ اپنے اس زمانے میں ہمارا مشاہدہ ہے (کہ حکمران ایک دوسرے پر کیچڑ اچھال رہے ہیں) پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسے شانو شوکت والے شخص پر اکتفاء کر لینا چاہئے، جسے تمام اسلامی ممالک پر ریاستِ عامہ ہو، وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط سے متصف ہو) یا غیر امام ہو (اوصاف وشرائط سے متصف نہ ہو کہ وہ قریشی نہ ہو) کہ بیشک (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو حاصل گا جیسا کہ ترکوں کے عہد میں تھا، ہم جواباً کہیں گے: ہاں دنیوی امور سے کچھ انتظام (جیسے سرحدوں کی حفاظت، لشکر کی تیاری وغیرہ) تو ہو جائے گا، مگر دینی کام (جیسے جمعہ اور عید کی نمازوں کا قیام) میں خلل پڑے گا، (کہ یہ کام امام کے بغیر نہیں ہوتے) حالانکہ یہی کام (امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے، پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے

متلصّصہ کا معنی ہے: چوری کرنے والے۔

قولہ: فان قیل لم لایجوزالاکتفاء الخ: سے ایک اعتراض نقل کرتا ہے کہ اہل سنت کا امام کے بارے میں یہ مذہب ہے کہ پورے عالمِ اسلام کے لیے ایک امام کا ہونا واجب ہے، دو امام نہیں ہو سکتے۔ اعتراض یہ ہے کہ امامت سے غرض، مذکورہ بالا چیزوں کا پورا کرنا ہے، اور ان چیزوں کو متعدد امام پورا کر سکتے ہیں، کہ الگ الگ ریاستیں ہوں، جن کے علیحدہ علیحدہ امام ہوں، تو وہ ان امور کو پورا کر سکتے ہیں، پھر ایک امام کا ریاستِ عامہ کے لیے ہونا کیوں ضروری ہے، تو اس کا جواب دیا کہ اگر علیحدہ علیحدہ امام ہوں تو امر دین ودنیا میں خرابیاں آجائیں گی، اماموں کی آپس میں مخالفتیں شروع ہو جائیں گی۔

فان قیل فلیکتف بذی شوکة الخ: سے ایک اعتراض کرتا ہے کہ یہ مان لیا کہ متعدد امام نہیں ہو سکتے، لیکن

عن الامام فیعصی الامة کلهم و یکون میتتهم میتة جاهلیة، قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الکاملة و لو سلم فلعل دور الخلافة تنقضی دون دور الامامة بناء علی ان الامامة اعم لکن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشیعة من یزعم ان الخلیفة اعم و لهذا یقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم و اما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکل ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرا لیُرجع الیه فیقوم بالمصالح لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفیا من اعین الناس خوفًا من الاعداء و ما للظلمة من الاستیلاء

بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا۔ تو پوری امت گناہ گار ہوگی، اور ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی، ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے، اور اگر مان لیا جائے (کہ مراد مطلق خلافت ہے) تو (پھر جواباً ہمارا کہنا یہ ہے کہ) شاید دورِ خلافت پورا ہو جائے گا نہ کہ دورِ امامت، اس بناء پر کہ امامت (خلافت سے) عام ہے لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی بلکہ بعض شیعہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں، رہا معاملہ خلفاءِ عباسیہ کے بعد کا تو اس میں اشکال ہے۔ ''پھر امام کو ظاہر ہے ہونا چاہئے،، تا کہ اس کی طرف رجوع کیا جائے اور وہ لوگوں کی بھلائیوں کے کام انجام دے تا کہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے حاصل ہوتی ہے، دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے ''روپوش (چھپا ہوا) نہ ہو،،۔

مذکورہ امور کو پورا کرنے کے لیے تم امام کی شرط کیوں لگاتے ہو، کہ ان امور کو چلانے والا ریاستِ عامہ میں امامِ برحق ہو، امام کے علاوہ اور لوگ بھی یہ کام کر سکتے ہیں، یعنی مابعد میں جو امامت کی شرائط مذکور ہیں، اگر وہ شرائطِ امامت ایک آدمی میں نہ پائی جائیں بلکہ وہ آدمی ذی شوکت اور دبدبہ والا ہو، اور یہ امورِ ضروریہ انجام دے سکے، تو امام کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ ترک مسلمان بادشاہ گزرے ہیں، انہوں نے اسلام کی بڑی خدمت کی، لیکن ان میں امام کی شرطیں نہیں پائی گئیں ہیں، تو پھر امورِ سلطنت چلانے کے لیے امام کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ عام کیوں نہیں ہے کہ امام ہو یا غیر امام؟

تو اس کا جواب دیا کہ امام کی جو شرائط آگے مذکور ہیں، مثلاً قریشی ہونا، یہ اس لیے ہے کہ اگر امام قریشی نہ ہوگا، تو امورِ دینیہ جو مقصودِ اہم ہے، اس کے مختل ہونے کا خطرہ ہوگا، کیونکہ اگر امام قریشی ہوگا تو اس کو دین کا احساس ہوگا، اور اگر غیر قریشی ہوا تو اس کو اتنا احساس نہ ہوگا، جیسا کہ کئی لوگ امیر مقرر ہوئے لیکن اسلامت کی خدمت نہ کر سکے،

کیونکہ ان کو احساس نہ تھا۔

فان قیل فعلی الخ: سے ایک اور اعتراض ذکر کرتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: جس نے امامِ وقت کو نہ پہچانا، اس کی موت جاہلیت کی سی موت ہے۔ تو یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلافتِ راشدہ تیس سال تک ہے، اس وقت جو لوگ مرے ان کی موت جاہلیت کی موت نہیں ہے، لیکن اس کے بعد آج تک جو لوگ مرے، ان سب کی موت جاہلیت والی موت ہوئی، حالانکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ''لاتجتمع امتی علی الضلالة'' ۔ تو جواب دیا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ خلافتِ کاملہ تیس سال تک ہے، اس کے بعد خلافتِ کاملہ نہیں رہی ہے، بلکہ درمیان میں فاصلہ آجاتا رہا ہے، لہٰذا تیس سال کے بعد بھی خلیفہ ہوسکتا ہے، یعنی جو بادشاہ شریعت کی پوری پابندی کرے گا، وہ خلیفہ ہوگا، لہٰذا جب خلافت تیس سال تک محدود نہ رہی، بلکہ بعد میں بھی ہوسکتی ہے، تو جو لوگ زمانۂ خلافت میں مریں گی، ان کی موت جاہلیت والی نہ ہوگی، اور جو لوگ زمانۂ خلافت میں نہ مریں گے، بلکہ اس کے بعد مریں گے، تو ان کی موت جاہلیت والی ہوگی۔

فلعل دور الخلافة الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ حدیث میں خلافت کا ذکر نہیں، بلکہ امامت کا ذکر ہے، لہٰذا اگرچہ خلافت تیس سال تک رہی، لیکن بعد میں ''امام'' ہوسکتے ہیں، پس جن لوگوں نے امام نصب کیا، ان کی موت اسلام والی ہے۔ البتہ خلیفہ وہ ہے جس کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نیابت حاصل ہو، اور شریعت کا پورا پورا پابند ہو، اور امام عام ہے، کہ شریعت کا پابند ہو، یا نہ ہو۔ خلافت کا زمانہ تو گزر گیا، لیکن امام تو اب بھی ہوسکتا ہے۔

قولہ: لکن هذا الاصطلاح الخ: سے دوسرے جواب پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے کہا: امام، خلیفہ سے عام ہے، تو یہ اصطلاح قوم سے نہیں سنی گئی، لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام عام اور خلیفہ خاص ہے، بلکہ شیعہ اس کے بالعکس کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور امام خاص، اسی لیے شیعہ خلفائے ثلاثہ کو خلیفہ تو کہتے ہیں، لیکن ان کو امام نہیں کہتے، کیونکہ ان کے نزدیک امام خاص ہے۔

و اما الخلفاء العباسية الخ: سے شارح اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو: امام کا نصب واجب ہے، اور امام کے لیے تم نے شرائط ذکر کیں کہ مثلاً وہ قریش ہو، تو یہ بات خلفائے عباسیہ کے بعد نہیں پائی جاتی، کیونکہ ان کے بعد جو لوگ بادشاہ ہوئے وہ قریش نہ تھے، لہٰذا اُن کے بعد کے لوگوں کی موت جاہلیت والی موت ہوگی۔ صاحبِ نبراس نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ نصبِ امامت اختیار میں ہو تو امام کا نصب واجب ہے، لیکن اگر قدرت نہ ہو تو واجب نہیں، خلفائے عباسیہ کے بعد غیر مسلم لوگ قابض ہوگئے، اور مسلمانوں کی قدرت نہ رہی، لہٰذا اُن کی موت جاہلیت والی نہ ہوگی، لیکن اب ہمارے ملک میں وہ حالت نہیں رہی، بلکہ اب لوگ قادر ہیں، لہٰذا اب لوگوں کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔

(☆ فائدہ: کیا مسلمانوں پر خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے؟

نوٹ: خلیفہ: وہ شخص ہے جو رسول اللہ ﷺ کا جانشین ہو کر تمام دنیا کے مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی اُمور کا انتظام کرے اور تمام دنیا کے مسلمانوں پر اس کی اتباع واجب ہو۔

ہمارے فقہا اور متکلمین نے تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک خلیفہ مقرر کرنے کو واجب کہا ہے، لیکن حقیقت میں خلافت صرف تیس ہجری تک قائم رہی، اس کے بعد مُلوک اور سلاطین، خلیفہ کے نام سے حکومت کرتے رہے۔ ۱۳۴ھ تک تمام عالمِ اسلام کا ایک سربراہ تھا، ۱۳۴ھ کے بعد عبدالرحمان بن معاویہ الاموی المروانی نے اندلس میں اپنی الگ حکومت قائم کرلی اور عملی طور پر تمام عالمِ اسلام کا ایک سربراہ نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمام عالمِ اسلام میں ایک سربراہ کو مقرر کرنا واجب ہے، تو ۱۳۴ھ کے بعد تمام مسلمانوں کو اجتماعی طور پر معصیت میں مبتلا ماننا پڑے گا، حالانکہ حدیثِ صحیح میں وارد ہے، سیدنا سفینہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

خِلَافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِي اللّٰهُ الْمُلْكَ مَنْ يَّشَاءُ۔ (ابوداؤد)

خلافتِ نبوت تیس سال رہے گی، پھر اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا اپنا ملک عطا کردے گا۔

اَلْخِلَافَةُ فِيْ اُمَّتِيْ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذٰلِكَ۔ (ترمذی)

میری امت میں خلافت تیس سال ہوگی، اس کے بعد ملوکیت ہوگی۔

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ تیس سال خلافت کے بعد ملوکیت ہوگی، اس لیے اس حدیث میں یہ تاویل کرنا صحیح نہیں ہے کہ تیس سال کی خلافت، خلافتِ کاملہ ہے اور اس کے بعد خلافتِ غیر کاملہ، کیونکہ حدیث صحیح میں یہ تصریح ہے کہ تیس سال کے بعد ملوکیت ہوگی، نہ کہ خلافتِ غیر کاملہ۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ ورسول (جل جلالہ و ﷺ) نے دین اسلام کو آسان اور ہر دور کے مسلمانوں کے لیے قابلِ عمل بنایا ہے، اور تمام عالمِ اسلام کا ایک سربراہ مقرر کرنا بے حد دشوار اور ناقابلِ عمل ہے۔ جب مسلمانوں کی جغرافیائی سرحدیں محدود اور سمٹی ہوئی تھیں، اس وقت تک تو ان کا ایک فرماں رَوا کے تابع ہو کر رہنا ممکن تھا، لیکن جب اسلام کی سرحدیں مشرق اور مغرب میں پھیل گئیں، تو ان تمام ریاستوں کو عملی طور پر ایک امیر کے ماتحت رکھنا ممکن نہ رہا۔

البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ تمام ممالکِ اسلامیہ کی ایک فیڈریشن بنالینا، اور ایک اسلامی بلاک قائم کرنا مستحسن اور مستحب ہے۔ اور اگر تمام ممالکِ اسلامیہ کی ایک فیڈریشن بن گئی تو یہ خلافتِ راشدہ کے قریب تر ہوگی، اور یہ کچھ ایسا مشکل بھی نہیں ہے۔ اس کے لیے تمام اسلامی ملکوں کے وُزرائے خارجہ کو مل کر کوشش اور جدوجہد کرنی چاہیے۔ اس سے تمام اسلامی ملکوں کو قوت حاصل ہوگی؛ مسلمانوں کی وحدت کا ظہور ہوگا؛ اور ''وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا

تَفَرَّقُوْا'' (تم سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑلو اور متفرق نہ ہو) کا منشا پورا ہوگا۔

لیکن تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک سربراہ اور ایک حاکم کا فرض اور واجب ہونا، قرآن اور حدیث میں کہیں منصوص نہیں ہے، اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے فرض اور واجب نہ کیا ہو، اس کو فرض اور واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

خلیفہ مقرر کرنے کے وجوب کے دلائل کا مختصر جائزہ

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

اس بات پر اجماع ہے کہ امام (تمام عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ) کا مقرر کرنا واجب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر، اور یہ وجوب دلیل سمعی (شرعی) سے ہے یا دلیلِ عقلی سے، اور مذہب یہ ہے کہ یہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے، ① کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

مَنْ مَّاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً۔

جو شخص مر گیا اور اس نے اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا، وہ جاہلیت کی موت مرا۔

جواب: اس حدیث سے استدلال کرنا چند وجوہ سے صحیح نہیں ہے: اوّل تو اس لیے کہ یہ الفاظ کسی حدیث میں نہیں ہیں، البتہ اس کے قریب قریب دوسری احادیث ہیں، لیکن ان میں امام زمان کا لفظ نہیں ہے، اور تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک خلیفہ کے ثبوت کے لیے ''امام زمان'' کا لفظ ضروری ہے۔

نیز علامہ شمس الدین خیالی رحمۃ اللہ علیہ، فرماتے ہیں: یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ''امام'' سے مراد نبی اکرم ﷺ ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق فرمایا: اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا (میں تم کو لوگوں کا امام بنانے والا ہوں)، اور یہاں امامت سے نبوت مراد ہے۔ (لہٰذا اس حدیث سے خلافت پر استدلال نہ ہو سکا۔)

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اِس حدیث کا یہ معنیٰ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر کسی زمانہ میں امام ہو، اور پھر کوئی شخص اس امام کو نہ پہچانے تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ

② وصالِ نبی اکرم ﷺ کے بعد امت نے سب سے اہم کام خلیفہ کے تقرر کو قرار دیا، حتیٰ کہ خلیفہ کے تقرر کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی اکرم ﷺ کی تدفین پر مقدم کیا، اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کے خلیفہ کو مقرر کرنا مقدم ہے۔

جواب: اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک امیر کی موت کے بعد دوسرے امیر کا تقرر کرنا واجب ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام عالمِ اسلام کا ایک خلیفہ ہو۔

اور ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مسلمان دنیا کے جس خطہ میں بھی آباد ہوں، ان پر یہ لازم ہے کہ وہ جماعت

کے ساتھ وابستہ رہیں، اور کسی ایک شخص کو اپنا امیر بنالیں، اور اجتماعی معاملات میں امیر کے احکام کے پابند ہوں، بشرطیکہ وہ احکام شریعت کے خلاف نہ ہوں،

① قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو، اور ان کی جو تم میں سے صاحبانِ امر ہوں۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

② مَنْ اَطَاعَنِیْ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ وَ مَنْ عَصَانِیْ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ مَنْ اَطَاعَ اَمِیْرِیْ فَقَدْ اَطَاعَنِیْ وَ مَنْ عَصٰی اَمِیْرِیْ فَقَدْ عَصَانِیْ۔

جس شخص نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے میری نافرمانی کی، اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس شخص نے میرے امیر کی اطاعت کی، اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی ، اس نے میری نافرمانی کی۔

③ مَنْ رَّاٰی مِنْ اَمِیْرِهٖ شَیْئًا فَكَرِهَهٗ فَلْیَصْبِرْ فَاِنَّهٗ لَیْسَ اَحَدٌ یُّفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَیَمُوْتُ اِلَّا مَاتَ مِیْتَةً جَاهِلِیَّةً۔

جس شخص کو اپنے امیر کا کوئی حکم ناگوار معلوم ہو، اس کو صبر کرنا چاہیے، کیونکہ جو شخص جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہو کر مرے گا، وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔

④ سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

یَآ اَیُّهَا النَّاسُ عَلَیْكُمْ بِالطَّاعَةِ وَ الْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا حَبْلُ اللّٰهِ الَّذِیْ اُمِرَ بِهٖ وَاِنَّ مَا تَكْرَهُوْنَ فِی الْجَمَاعَةِ خَیْرٌ مِّمَّا تُحِبُّوْنَ فِی الْفُرْقَةِ۔

اے لوگو! امیر کی اطاعت اور جماعت کو لازم رکھو، کیونکہ یہی اللہ کی وہ رسی ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، اور تم جماعت میں جس چیز کو ناپسند کرتے ہو، وہ علیحدگی کی اس چیز سے بہتر ہے جسے تم پسند کرتے ہو۔

قرآن مجید کی کسی آیت اور کسی حدیثِ صحیح میں یہ حکم نہیں ہے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں پر ایک امیر کی بیعت کرنا اور اس کی اطاعت کرنا لازم ہے۔ خلافتِ نبوت کا معاملہ الگ ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے خود اس کی تحدید تیس سال کے ساتھ فرمادی تھی۔

تقررِ خلیفہ کے وجوب کا محمل

ہر چند کہ ہمارے فقہا اور متکلمین نے یہ لکھا ہے کہ امام اور خلیفہ کا مقرر کرنا واجب ہے، یعنی تمام دنیا کے مسلمانوں

کا ایک امام اور خلیفہ ہو، لیکن ان (فقہا) کی عبارات کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مسلمانوں کو امام اور خلیفہ کے مقرر کرنے کا اختیار ہو، تب ان پر خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے، ورنہ یہ واجب نہیں ہے، اور جب روئے زمین کے مختلف علاقوں پر مُلوک اور سلاطین مُتَغَلِّب ہو کر حکمرانی کریں، اور ان کی سلطنت کو معزول کرنا عام مسلمانوں کے اختیار میں نہ ہو، تو پھر امام اور خلیفہ کو مقرر کرنا مسلمانوں پر واجب نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے فقہا نے یہ تصریح کی ہے کہ سلطان اور مُتَغَلِّب کی حکومت صحیح ہے، اور غیر معصیت میں مسلمانوں پر اس کی اطاعت لازم ہے۔ نیز ہمارے فقہا و متکلمین نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ خلفائے راشدین کے بعد خلافت اور امامت نہیں رہی، اور بعض علما نے لکھا ہے کہ خلفائے عباسیہ کے بعد خلافت نہیں رہی۔

اب براعظم ایشا اور افریقہ میں مسلمانوں کے انچاس ملک ہیں، اور بیشتر ممالک کے درمیان بحری، بری اور فضائی کوئی رابطہ نہیں ہے۔ اکثر ممالکِ اسلامیہ میں مغربی طرز کی جمہوریت ہے۔ بعض ممالک میں مُلوک اور سلاطین کی حکومت ہے، اور بعض جگہ فوجی حکومت ہے، اور اب مسلمانوں کی قدرت اور اختیار میں یہ نہیں ہے کہ دنیا میں ان تمام ممالک کے حکمرانوں کو معزول کر کے ان تمام ممالکِ اسلامیہ میں ایک حکومت قائم کردیں، اور کسی ایک ملک میں مرکزی خلافت بنا کر تمام ممالک کو اس ملک کے صوبے بنادیں، اور ان ممالکِ اسلامیہ کی ایک فوج ہو، ایک کرنسی ہو اور تمام ملکوں کے حکمرانوں کا تقرر خلیفہ کے حکم سے ہو، اور تمام ملکوں میں اس ایک خلیفہ کا خطبہ پڑھا جائے۔ ''وَ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا'' (اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی قوت اور طاقت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا)، اس لیے اب مسلمانوں پر خلیفہ کا مقرر کرنا واجب نہیں ہے، اور دنیا کے جن جن علاقوں میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہیں، وہاں کے مسلمانوں پر غیر معصیت میں ان حکمرانوں کی اطاعت لازم ہے۔

البتہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک اسلامی بلاک بنائیں، اور اسلامی ممالک کی ایک فیڈریشن قائم کرلیں، اور اس کے لیے مسلسل کوشش کرتے رہنا چاہیے۔ اگر مسلمانوں کا ایک اسلامی بلاک بن گیا، یا ایک فیڈریشن قائم ہوگئی، تو یہ نظام خلافتِ اسلام کے قریب تر ہوگا۔ (ماخوذ از شرح صحیح مسلم از علامہ غلام رسول سعیدی)

(و لا منتظرًا) خروجه عند صلاح الزمان و انقطاع مواد الشر و الفساد و الخلال نظام اهل الظلم و العناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلوة و السلام علىٌ رضى الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد تقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدى رضى الله تعالى عنهم، و قد اختفى خوفًا من اعدائه و سيظهر فيملأ الدنيا قسطا و عدلا كما ملئت جورًا و ظلما و لا امتناع فى طول عمره و امتداد ايام حيوته كعيسى و الخضر و غيرهما، و انت خبير بان اختفاء الامام و عدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام و ان خوفه من الاعداء لايوجب الاختفاء بحيث لايوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان

''اور نہ ہی انتظار کیا جانے والا ہو''، اس کے ظہور کا، زمانہ کے (حالات) سنورنے اور شر و فساد کا مادہ ختم ہونے اور ظلم و عناد والوں کے نظام کے ختم ہونے کے وقت، ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امامِ برحق سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، پھر ان کے بیٹے سیدنا حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر آپ کے بھائی سیدنا حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر سیدنا حسین کے بیٹے سیدنا علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے سیدنا محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا، پھر ان کے بیٹے تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری، پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہوگئے ہیں جلد ہی آپ ظہور فرمائیں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے، جیسے اب ظلم و ستم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے لمبی ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے، جیسے عیسیٰ اور خضر علیہما الصلاۃ والسلام وغیرہ اور آپ خبردار ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا نہ ہونا اُن اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے جو اغراض امام کے وجود سے مطلوب ہیں اور اس بات (کی بھی خبر ہے) کہ دشمنوں سے خائف ہونا ایسے روپوش ہونے کو واجب نہیں کرتا کہ ان کا نام ہی موجود ہو بلکہ بڑی بات یہ ہوگی کہ دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھنے واجب ہوگا، جیسا کہ ان

قولہ: و لا منتظرا خروجه الخ: یعنی ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اس کے خروج کا انتظار کیا جائے، کہ وہ عنقریب

يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس و لايدعون الامامة و ايضا فعند فساد الزمان و اختلاف الآراء و استيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد و انقيادهم له اسهل "و يكون من قريش ولا يجوز من غيرهم و لايختص ببنى هاشم و اولاد على رضى الله تعالى عنهم" يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه الصلوة و السلام الائمة من قريش و هذا و ان كان خبرا واحدًا لكن لما رواه ابوبكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار و لم ينكره احد فصار مجمعا عليه و لم يخالف فيه الا الخوارج و بعض المعتزلة و لايشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر و عمر و عثمان رضى الله تعالى عنهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم و ان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة و هاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه الصلوة و السلام

کے باپ دادوں کے بارے میں (معلوم) ہے کہ وہ لوگوں پر غالب تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے، نیز زمانہ کے فساد اور راویوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ پانے کے وقت لوگوں کو امام کی شدید حاجت ہوتی ہے اور لوگوں کے لئے اطاعتِ امام آسان ہے۔ "اور امام قریش میں سے ہوگا، غیر قریش سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولادِ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ خاص نہیں،، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ "امام قریش سے ہوں،، اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن جب ابوبکر نے اس کو انصار کے مقابل بطور دلیل پیش کیا تو کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو اس حدیث کے حکم پر اجماع ہوگیا، اور اس (شرط) میں خارجی اور بعض معتزلہ کے سوا کسی نا اختلاف نہیں۔ اور ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دلائل سے ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت ثابت ہے، حالانکہ وہ بنی ہاشم سے نہیں تھے بلکہ قریش سے تھے، کہ بیشک قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں، اس لئے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا نسب اس طرح ہے:

نکلے گا، جب زمانہ ٹھیک ہوجائے گا، اور شر و فساد کے مادے ختم ہوجائیں گے، اور اہل ظلم و عناد کے نظام میں خرابی واقع ہوجائے گی، تب وہ ظاہر ہوگا، جیسے شیعہ کا مذہب ہے کہ امام مہدی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خروج کا انتظار ہے، وہ دشمنوں کے ڈر کی وجہ سے چھپے بیٹھے ہیں۔

فانه محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية و العباسية من بنى هاشم لان العباس و ابا طالب ابنا عبد المطلب و ابوبكر رضى الله تعالى عنه قريشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى و كذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدى بن كعب و كذا عثمان رضى الله تعالى عنه لانه ابن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف "و لايشترط فى الامام ان يكون معصوما" لما مر من الدليل على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته و ايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل و اما فى عدم الاشتراط فيكفى فيه عدم دليل الاشتراط و احتج المخالف بقوله تعالى "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ" و غير المعصوم ظالم فلاينال عهد الامامة، و الجواب المنع فان الظالم من

محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرّہ بن کعب بن لوئی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، اور علویہ و عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والد) ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں (اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اِس طرح ہے، عبد اللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوئی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے، عمر بن خطاب بن نفیل بن عبد العزّیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن زراح بن عدی ابن کعب، اور اسی طرح عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے، عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف "اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے،، اس دلیل کی وجہ سے جو ابوبکر کی امامت پر گذر چکی باوجودیکہ وہ معصوم یقینی نہیں، اور نیز شرط ہونا دلیل کا محتاج ہے اور شرط نہ ہونے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لاینال عهدی الظالمین" سے دلیل لی ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں پہنچتا۔

ارتکب معصیة مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و الاصلاح فغیر المعصوم لایلزم ان یکون ظالما و حقیقة العصمة ان لایخلق الله تعالی فی العبد الذنب مع بقاء قدرته و اختیاره و هذا معنی قولهم هی لطف من الله تعالی یحمله علی فعل الخیر و یزجره عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقا للابتلاء و لهذا قال الشیخ ابومنصور الماتریدی رحمه الله تعالی العصمة لاتزیل المحنة و بهذا یظهر فساد قول منْ قال انها خاصیة فی نفس الشخص او فی بدنه یمتنع بسببها صدور الذنب عنه کیف و لو کان الذنب ممتنعا لما صح تکلیفه بترك الذنب و لما کان مثابا علیه ”و لا ان یکون افضل من اهل زمانه« لان المساوی فی الفضیلة بل المفضول الاقل علما و عملا ربما کان اعرف بمصالح الامامة و مفاسدها و اقدر علی القیام بمواجبها خصوصا اذا کان نصب المفضول ادفع للشر و ابعد عن اثارة الفتنة و لهذا جعل عمر رضی الله تعالی عنه الامامة شوری بین

اور جواب منع (تسلیم نہ کرنا) ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو صفتِ عدالت کو ساقط کرتی ہے توبہ اور اصلاح احوال نہ ہونے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے۔ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے، اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی مطلب مشائخ کے قول کا ہے ”کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے، جو بندہ کو بھلائی کرنے پر ابھارتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، تاکہ آزمائش متحقق ہو اور یہی وجہ ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: عصمت آزمائش کو زائل نہیں کرتی اور اس سے ان لوگوں کے قول کا فساد ظاہر ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس یا بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا ممتنع ہوتا ہے، بھلا کیسے! کہ اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اسے مکلّف بنانا صدرست نہ ہوتا اور ترکِ گناہ پر ثواب نہ دیا جاتا۔ ”اور نہ یہ شرط ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو“، اس لئے کہ فصیلت میں برابری والا بلکہ مفضول کم علم و عمل والا کئی بار امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ متعارف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کو انجام دینے پر زیادہ قدرت کھتا ہے، خصوصاً اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ ہٹانے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو، اسی لئے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی مشورہ سپرد کر دیا، جب کہ اِس بات کا یقین تھا کہ ان میں سے بعض بعض دیگر سے افضل ہیں۔

الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض، فان قیل کیف یصح جعل الامامة شوری بین الستة مع انه لایجوز نصب امامین فی زمانٍ واحدٍ قلنا غیر الجائز هو نصب امامین مستقلین تجب اطاعة کل منهما علی الانفراد لما یلزم فی ذلك من امتثال احکام متضادة و اما فی الشوری فالکل بمنزلة امام واحد ”و یشترط ان یکون من اهل الولایة المطلقة الکاملة« ای مسلما حرا ذکرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا و العبد مشغول بخدمة المولی مستحقرًا فی اعین الناس و النساء ناقصات عقل و دین و الصبی و المجنون قاصران عن تدبیر الامور و التصرف فی مصالح الجمهور ”سائسا« ای مالکا للتصرف فی امور المسلمین بقوة رأیه و رَوِیَّته و معونة باسه و شوکته ”قادرا« بعلمه و عدله و کفایته و شجاعته ”علی تنفیذ الاحکام و حفظ حدود دار الاسلام و انصاف المظلوم من الظالم« اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ”و لاینعزل الامام بالفسق«

پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کے سپرد امامت کرنا کیونکر صحیح ہوگا جب کہ ایک زمانہ میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں؟ ہم جواباً کہتے ہیں کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کو مقرر کرنا ہے جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر الگ واجب ہو، کیوں کہ اس صورت میں متضاد احکام کی عمل لازم آئے گا، البتہ شوریٰ کی صورت میں تو سب (ارکانِ شوریٰ) ایک امام کے حکم میں ہیں۔ ”اور یہ شرط ہے کہ (امام و خلیفہ) ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو“، یعنی مسلمان، آزاد، مرد، عاقل، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے مسلمانوں پر (غلبہ کی) کوئی راہ نہیں بنائی اور غلام آقا کی خدمت میں مشغول ہوتا ہے تو لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جاتا ہے اور عورتیں عقل و دین میں کمی والی ہیں، اور بچہ و مجنون انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں۔ ”(امام) صاحب سیاست ہو“، یعنی اپنی رائے کی قوت اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت سے مسلمانوں کے امور میں تصرف کرنے کا مالک ہو، اپنے علم، عدل، کفایت اور شجاعت سے ”احکام نافذ کرنے اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلانے پر قادر ہو“، اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی امام کے تقرر سے جو مقصود غرض ہے اس میں مخل ہوگی۔ ”اور فسق سے“، یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ”ظلم کرنے سے امام معزول نہیں ہوگا“۔

اى الخروج عن طاعة الله تعالى "و الجور" اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق و انتشر الجور من الائمة و الامراء بعد الخلفاء الراشدين و السلف كانوا ينقادون لهم و يقيمون الجمع و الاعياد باذنهم و لايرون الخروج عليهم و لان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداءً فبقاءً اولى و عن الشافعى رحمه الله تعالى ان الامام ينعزل بالفسق و الجور و كذا كل قاضٍ و اميرٍ، و اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله تعالى لانه لاينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره و عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة و المسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام و الفرق ان فى انعزاله و وجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى و فى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لايجوز قضاء الفاسق و قال بعض المشائخ اذا قُلّد الفاسقِ ابتداءً يصح و لو قُلد و هو عدل ينعزل

اس لئے کہ خلفاءِ راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہو چکا اور ظلم پھیل گیا اور پہلے بزرگ ان کی فرماں برداری کرتے رہے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے، اور ان کے خلاف خروج (بغاوت) کو جائز نہ سمجھتے تھے، اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء شرط نہیں ہے تو بقاءً بدرجہ اولیٰ شرط نہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہوگا، اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں کیونکہ وہ اپنی ذات پر توجہ نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا نظر رحمت کرے گا۔ اور امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ اہل ولایت ہے حتی کہ فاسق باپ کے لئے اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کرنا جائز ہے اور کتب شافعیہ میں کھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، برخلاف امام کے، اور فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس کی شان وشوکت کی وجہ سے، اس میں قاضی کا اختلاف ہے۔ اور علماءِ ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب شروع فاسق ہی کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہوگا، اور اگر قاضی عادل کو بنایا گیا پھر فسق کی وجہ سے معزول ہوگا، کیوں کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عدل پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدل اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا، اور فتویٰ قاضی خاں میں ہے کہ فقہاء نے اس پر اجماع کیا ہے۔

بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها و فى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لاينفذ قضاؤه فيما ارتشى و انه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لايصير قاضيا و لو قضى لاينفذ قضاؤه "و تجوز الصلوة خلف كل بر و فاجر" لقوله عليه الصلوة و السلام "صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَـرٍّ وَّ فَاجِرٍ" و لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة و اهل الاهواء و البدع من غير نكير و نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق و المبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر اما اذا ادى اليه فلا كلام فى عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة و ان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق و الاقرار و الاعمال جميعا "و يصلى على كل بر و فاجر" اذا مات على الايمان للاجماع و لقوله عليه الصلوة و السلام "لَاتَدَعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَّاتَ مِنْ اَهْلِ

کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں جس میں اس نے رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا، اور اس پر (اجماع ہے) کہ جب قاضی نے عہدۂ قضاء رشوت سے حاصل کیا تو وہ قاضی نہیں ہوگا، اور اگر فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ "اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے،، نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا انکار نماز پڑھتے رہے ہیں، بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے ممانعت منقول ہے، اسے کراہت پر محمول کیا گیا ہے، اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں، یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق و بدعت حد کفر تک نہ پہنچا ہو، البتہ جب حد کفر تک پہنچا جائے تو اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں، پھر معتزلہ نے فاسق کو اگر چہ غیر مومن ٹھہرایا ہے، لیکن وہ اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنیٰ تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا "اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی،، بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو، بوجہ اجماع کے اور اس لئے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ "اہلِ قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ نہ چھوڑو، جو مر جائے،، پس اگر کہا جائے۔

"الْقِبْلَةِ"، فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلاوجه لايرادها في اصول الكلام و ان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب و هذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك، قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات و الصفات و الافعال و المعاد و النبوة و الامامة على قانون اهل الاسلام و طريق اهل السنة و الجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع و الاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد "و يكف عن ذكر الصحابة رضي الله تعالى عنهم الا بخير" لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم و وجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه الصلوة و السلام "لَاتَسُبُّوْا اَصْحَابِيْ فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اِنْ اَنْفَقَ مِثْلَ اُحُدٍ ذَهَبًا مَّا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَ لَا نَصِيْفَهٗ" و كقوله عليه الصلوة و السلام "اَكْرِمُوْا اَصْحَابِيْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ" الحديث

کہ اس جیسے مسائل فقہ کی فروعات سے ہیں تو انہیں صولِ کلام میں وارد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ اس کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے، اور یہ اصول سے ہے اور فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ علم کلام کے مقاصد یعنی (واجب کی) ذات، صفات، افعال، معاد، نبوت اور امامت کے مباحث کو قانونِ اہلِ اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو ان مسائل پر تنبیہ کا ارادہ فرمایا، جن کے سبب اہل السنّت دیگر فرقوں سے ممتاز ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہلِ بدعت اور خواہشِ نفس کی پیروفرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات سے ہوں یا اس کے علاوہ وہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔ "اور خیر کے علاوہ کسی بھی طور پر صحابہ کا ذکر کرنے سے زبان کو روکا جائے گا"، ان احادیثِ صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں وارد ہوئی ہیں اور ان میں طعن سے زبان روکنے کے بارے وارد ہیں، جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے: میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے ایک مد خرچ کئے ہوئے کو بھی نہ پہنچے گا، اور نہ نصف مد کو، اور جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد کہ "میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب

و كقوله عليه الصلوة والسلام "اَللّٰهَ اللّٰهَ فِيْ اَصْحَابِيْ لَاتَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِّنْ بَعْدِيْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ اَحَبَّهُمْ وَ مَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ اَبْغَضَهُمْ وَ مَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِيْ وَ مَنْ آذَانِيْ فَقَدْ آذَى اللّٰهَ وَ مَنْ آذَى اللّٰهَ تَعَالٰى فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهٗ"، ثم في مناقب كل من ابي بكر و عمر و عثمان و علي و الحسن و الحسين و غيرهم من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم احاديث صحيحة و ما وقع بينهم من المنازعات و المحاربات فله محامل و تاويلات، فسبهم و الطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة و الا فبدعة و فسق، و بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين و العلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية رضي الله تعالى عنه و احزابه لان غاية امرهم البغي و الخروج على الامام و هو لايوجب اللعن و انما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة و غيرها انه لاينبغي اللعن عليه و لا على الحجاج لان النبي عليه

سے بہتر ہیں، جیسے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ میرے صحابہ کے بارہ میں اللہ سے ڈرو، میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا، پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض کی وجہ سے ان سے بغض رکھے گا ور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہنچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ تعالیٰ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی گرفت فرمائے، پھر ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں احادیثِ صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں ان کے محمل اور تاویلیں ہیں تو ان کو گالی دینا اور ان کو طعن کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے سیدہ عائشہ پر تہمت کی بات ہو اور اگر نہیں تو بدعت اور فسق ہے۔ بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے، اس لئے کہ ان پر انتہائی الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت ہے اور یہ چیز لعنت کرنے کو واجب نہیں کرتی، انہوں نے صرف یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ اس پر لعن کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف پر، اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعن کرنے سے منع فرمایا ہے۔

الصلوة و السلام نهى عن لعن المصلين و من كان من اهل القبلة و ما نقل من النبى عليه الصلوة و السلام من اللعن لبعض من اهل القبله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لايعلمه غيره و بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين و اتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه و رضى به و الحق ان رضا يزيد بقتل الحسين و استبشاره بذلك و اهانة اهل بيت النبى عليه الصلوة والسلام مما تواتر معناه و ان كان تفاصيله آحاد فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه و على انصاره و اعوانه ”و نشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم« حيث قال عليه الصلوة و السلام ”ابوبكر فى الجنة و عمر فى الجنة و عثمان فى الجنة و على فى الجنة و طلحة فى الجنة و زبير فى الجنة و عبد الرحمن بن عوف فى الجنة و سعد بن ابى وقاص فى الجنة و سعيد بن زيد فى الجنة و ابوعبيدة بن الجراح فى الجنة“ و كذا نشهد بالجنة لفاطمة و الحسن و الحسين رضى الله تعالى عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة و ان الحسن و الحسين سيدا

جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے بعض اہلِ قبلہ پر جو لعنت کرنا مروی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے وہ حالات جانتے تھے جو دوسرے نہیں جانتے، اور بعض حضرات نے اس پر لعنت کا اطلاق کیا ہے کہ اس نے کفر کیا، جب اس نے امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دیا، اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا، اور حق یہ ہے کہ حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کی خوشی اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے گھر والوں کی توہین کرنا اس سے ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی تفصیلات اخبارِ آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے بلکہ اس کے ایمان میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔ ”اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بشارت دی،، کیوں کہ آپ نے فرمایا: ابوبکر جنت میں اور عمر جنت میں اور عثمان جنت میں اور علی جنت میں، اور طلحہ جنت میں اور زبیر جنت میں اور عبد الرحمٰن بن عوف جنت میں، اور سعد بن ابی وقاص جنت میں، اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابو عبیدہ بن جراح جنت میں،، اور اسی طرح ہم سیدہ فاطمہ اور سیدنا امام حسن و حسین رضی اللہ

شباب اهل الجنة و سائر الصحابة لايذكرون الا بخير و يرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين و لانشهد بالجنة و النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة و الكافرين من اهل النار ”و نرى المسح على الخفين فى السفر و الحضر« لانه و ان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور و سئل عن على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه الصلوة و السلام ثلاثة ايام و لياليها للمسافر و يوما و ليلة للمقيم و روى ابوبكر رضى الله تعالى عنهم عن رسول الله عليه الصلوة و السلام انه قال رخص للمسافر ثلاثة ايام و لياليهن و للمقيم يوما و ليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما و قال الحسن البصرى رحمه الله تعالى ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله تعالى عنهم يرون المسح على الخفين و لهذا قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاء نى فيه مثل ضوء النهار و قال الكرخى اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين

تعالیٰ عنہم کے لئے جنت کی گوائی دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے، فاطمہ اہلِ جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے، جو دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم کسی کو متعین کر کے اس کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں، کہ مومنین اہلِ جنت ہیں اور کفار جہنم والے ہیں۔ ”اور ہم سفر و حضر میں موزوں پر مسح کی رائے رکھتے ہیں،، کیوں کہ یہ اگرچہ کتاب پر زیادتی ہے لیکن خبر مشہور کے ساتھ ہے، سیدنا علی بن ابی طالب سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اور تین راتیں مسافر کو اور ایک دن اور ایک رات مقیم کو اجازت دی ہے کہ وہ موزوں پر مسح کریں اور امام حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ستر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پایا وہ موزوں پر مسح کی رائے رکھتے تھے (مسح کرتے تھے) اور یہی وجہ ہے کہ امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے موزوں پر مسح کا قول اس وقت تک نہیں کیا جب میرے پاس اس کی دلیل دن کی روشنی کی طرح نہ آ گئی، اور کرخی نے کہا مجھے اس شخص پر کفر کا ڈر ہے جس کی رائے موزوں پر مسح کرنے کے خلاف ہے۔

لان الآثار التی جاء ت فیه فی حیز التواتر ، و بالجملة منْ لایری المسح علی الخفین فهو من اهل البدعة حتی سئل انس بن مالك رضی الله تعالی عنه عن السنة و الجماعة فقال ان تحب الشیخین و لاتطعن فی الختنین و تمسح علی الخفین ”و لانحرم نبیذ التمر“ و هو ان ینبذ تمرا و زبیب فی الماء فیجعل فی اناء من الخزف فیحدث فیه لذع كما فی الفقاع كانه نهی عن ذلك فی بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانی الخمور ثم نسخ فعدم تحریمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض و هذا بخلاف ما اذا اشتدّ و صار مسكرا فان القول بحرمة قلیله و كثیره مما ذهب الیه كثیر من اهل السنة ”و لایبلغ ولی درجة الانبیاء“ لان الانبیاء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحی و مشاهدة الملك مأمورون بتبلیغ الاحكام و ارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولیاء، فما نقل عن بعض الكرامیة من جواز كون الولی افضل

کیوں کہ وہ آثار جن میں اس مسئلہ کا ذکر آیا ہے تواتر کے مرتبہ میں ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ جو موزوں پر مسح کو جائز نہیں سمجھتا وہ بدعتیوں سے ہے، حتی کہ سیدنا انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنت و جماعت کے بارے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: تیرا شیخین (صدیق و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما) سے محبت کرنا اور دونوں دامادوں (عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما) پر طعن نہ کرنا اور موزوں پر مسح کرنا (اہل سنت و جماعت سے ہونے کی نشانی ہے) ”اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ تمر کو،، اور نبیذ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے۔ جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے، جیسے جو کی شراب میں، گویا ابتدائے اسلام میں اس سے روکا گیا تھا، جب مٹکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ منسوخ ہوگئی، تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنّت والجماعت کے قواعد میں سے ہے، برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے خلاف ہے، جب وہ (نبیذ) گاڑھا اور نشہ آور ہو جائے، کہ بیشک اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کے قول کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔ ”اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا،، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں، وحی سے اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کے سبب مکرم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، کمالاتِ اولیاء سے متصف ہونے کے بعد، تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے، وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے۔

من النبی كفر و ضلال نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین و انه افضل من الولی الذی لیس بنبی ”و لایصل العبد“ ما دام عاقلا بالغا ”الی حیث یسقط عنه الامر و النهی“ لعموم الخطابات الواردة فی التكالیف و اجماع المجتهدین علی ذلك و ذهب بعض الاباحیین الی ان العبد اذا بلغ غایة المحبة و صفاء قلبه و اختار الایمان علی الكفر من غیر نفاق سقط عنه الامر و النهی و لایدخله الله النار بارتكاب الكبائر و بعضهم الی انه تسقط عنه العبادات الظاهرة و تكون عبادته التكفر و هذا كفر و ضلال فان اكمل الناس فی

کہ مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبۂ ولایت، اس بات کے یقین کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے، جو نبی نہیں۔ ”اور بندہ اس مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے،، جب تک وہ عاقل و بالغ ہے، کیوں کہ (امر و نہی میں) وارد خطابات عام ہیں اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے کہ بندہ جب محبت اور صفاءِ قلب کی انتہاء کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر اختیار کرے، تو امر و نہی اس سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا۔ اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبادت تفکر ہو جاتی ہے اور یہ کفر و گمراہی ہے، بیشک لوگوں میں سے کامل

قولہ: و هو ان ینبذ تمر الخ سے شارح نبیذ بنانے کا طریقہ ذکر کرتا ہے کہ تر کھجور یا خشک کھجور کو پانی میں ڈالا جائے، پھر اس کو پانی میں ڈال کر مٹی کے برتن میں ڈال دیا جائے، اور اس پانی میں تیزی پیدا کی جائے، جیسے شراب میں تیزی ہوتی ہے۔ ابتدائے اسلام میں نبیذِ تمر سے منع کیا گیا تھا، کیونکہ جن برتنوں میں نبیذ بنائی جاتی تھی، وہ شراب کے برتن ہوتے تھے، لیکن بعد میں نبیذ سے نہی منسوخ ہوگئی۔ نوٹ: ”خزف“ کی قید اس لیے لگائی کہ اس زمانہ میں لوگ مٹی کے برتن میں ہی نبیذ بناتے تھے۔

و هذا بخلاف الخ: یعنی بہت زیادہ تیزی نہیں ہونی چاہیے کہ سکر (نشہ) آ جائے، اگر اس طرح کیا تو اس کا پینا حرام ہے، قلیل پیے یا کثیر۔ ”کثیر اہل سنت“ کی قید اس لیے لگائی کہ بعض کے نزدیک قلیل پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں کثیر پینا منع ہے۔

قولہ: نعم، قد یقع تردد الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ اس بات میں کوئی تردّد نہیں ہے کہ ولی افضل ہے یا نبی افضل ہے، بلکہ یقین ہے کہ نبی افضل ہے، ہاں! تردّد اس بات میں ہے کہ نبی میں دونوں چیزیں ہیں: ولایت بھی، نبوت

المحبة و الایمان هم الانبیاء خصوصا حبیب الله تعالی صلی الله تعالی علیه وسلم مع ان التکالیف فی حقهم اتم و اکمل و اما قوله علیه الصلوة و السلام اذا احب الله عبدا لم یضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم یلحقه ضررها ”و النصوص من الکتاب و السنة تحمل علی ظواهرها« ما لم یصرف عنها دلیل قطعی کما فی الآیات التی تشعر بظواهرها بالجهة و الجسمیة و نحو ذلک لایقال هذه لیست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا لیس ما یقابل الظاهر و المفسّر و المحکم

حضرات انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، خصوصا اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، ساتھ اس کے کہ ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہوتی ہیں، رہا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے، جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں ہوگا۔ ”اور کتاب وسنت کے نصوص کو ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے گا،، جب تک کوئی دلیل قطعی ان معانی سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں ہے جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں۔ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں۔ کیوں کہ ہم کہتے ہیں نصوص سے مراد یہاں وہ معنی نہیں جو ظاہر، مفسر، محکم کے

بھی، تو نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے یا، اس کی نبوت اس کی ولایت سے افضل ہے۔ اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مطلق ولایت، نبوت سے افضل ہے یا نہیں، بلکہ یہ مطلب ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے یا نہیں۔

بعد القطع الخ: یعنی یہ تردّد اس قطع کے بعد پیدا ہوتا ہے کہ نبی دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے، اور نبی ولی سے افضل ہے، کیونکہ ولی میں ایک مرتبہ ہے، اور نبی میں دو مرتبے ہیں، اب تردّد ہوا کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے یا بالعکس۔ ”صفاقلبه“ میں ”قلب“ صفا کا مفعول ہے۔

قوله: و اما قوله علیه الصلوة و السلام اذا احب الله عبدا لم یضره الخ: بعض اباحیّین نے دلیل پکڑی کہ حدیث میں آیا ہے: جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو اس بندے کو گناہ ضرر نہیں دیتا، یعنی اگرچہ وہ گناہ کرتا رہے، تاہم اس کو وہ گناہ ضرر نہیں دیتا، تو معلوم ہوا ایک مقام ایسا آتا ہے کہ عباداتِ ظاہرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ اس وہم کا جواب دیا کہ یہاں سالبہ، سلبِ موضوع کے ساتھ ہے، یعنی بندہ مقامِ محبوبیت میں پہنچتا ہے تو سرے سے اس سے گناہ سرزد ہی نہیں ہوتے، چہ جائیکہ گناہ اس کو ضرر دیں، یعنی اس کو اللہ تعالیٰ ذنب سے محفوظ کر لیتا ہے۔

بل ما یعم اقسام النظم علی ما هو المتعارف ”و العدول عنها« ای عن الظواهر ”الی معان یدعیها اهل الباطن« و هم الملاحدة و سموا الباطنیة لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها بل لها معان باطنیة لایعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفی الشریعة بالکلیة ”الحاد« ای میل و عدول عن الاسلام و اتصال و التصاق بکفر لکونه تکذیبا للنبی علیه الصلوة و السلام فیما علم مجیئه به بالضرورة و اما ما ذهب الیه بعض المحققین من ان النصوص مصروفة علی ظواهرها و مع ذلك فیها اشارات خفیة الی دقائق تنکشف علی ارباب السلوك یمکن التطبیق بینها و بین الظواهر المرادة فهو من کمال الایمان و محض العرفان ”ورد النصوص« بان ینکر الاحکام التی دلت علیها النصوص القطعیة من الکتاب و السنة کحشر الاجساد مثلا کفر لکونه تکذیبا صریحا لله تعالی و رسوله علیه الصلوة و السلام فمن قذف عائشة بالزنا کفر ”و استحلال المعصیة صغیرة کانت او کبیرة کفر« اذا ثبت کونها معصیة

مقابل ہے، بلکہ وہ معنی مراد ہے جو تمام اقسامِ نظم کو عام ہے، جیسا کہ متعارف ہے۔ ”اور ان،، ظاہری معانی ”سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن دعویٰ کرتے ہیں،، وہ ملاحدہ ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں، جنہیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی کلی طور پر نفی کرنا ہے۔ ”الحاد ہے،، یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے میل ملاپ ہے کیونکہ یہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقیناً معلوم ہے، البہ وہ جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں، اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں، ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی میں تطبیق ممکن ہے، تو یہ کمالِ ایمان اور خالص عرفان کی ہے۔ ”اور نصوص کو رد کرنا،، بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جن پر کتاب وسنت کے نصوصِ قطعیہ دلالت کرتی ہیں مثلاً حشر اجساد (کا انکار) کفر ہے، اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کو صریح جھوٹا کہنا ہے۔ تو جس نے سیدہ عائشہ پر زنا کی تہمت لگائی وہ کافر ہے اور کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔ جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

بدلیل قطعی و قد علم ذلك مما سبق " و الاستهانة بها کفر و الاستهزاء علی الشریعة کفر" لان ذلك من امارات التکذیب و علی هذه الاصول یتفرع ما ذکر فی الفتاوی من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان کانت حرمته لعینه و قد ثبت بدلیل قطعی یکفر و الا فلا بان یکون حرمته لغیره او ثبت بدلیل ظنی و بعضهم لم یفرق بین الحرام لعینه و لغیره فقال من استحل حراما و قد علم فی دین النبی علیه الصلوة و السلام تحریمه کنکاح ذوی المحارم او شرب الخمر او اکل المیتة او الدم او الخنزیر من غیر ضرورة فکافر و فعل هذه الاشیاء بدون الاستحلال فسق و من استحل شرب النبیذ الی ان یسکر کفر و اما لو قال لحرام هذا حلال لترویج السلعة او بحکم الجهل لایکفر و لوتمنی ان لایکون الخمر حراما او لایکون صوم رمضان فرضا لما یشق علیه لایکفر بخلاف ما اذا تمنی ان لایحرم الزنا و قتل النفس بغیر حق فانه یکفر لان حرمة هذا ثابتة فی جمیع الادیان موافقة للحکمة و من اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد

اور یہ بات پہلے سے معلوم ہوچکی ہے۔ " اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے، اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے،، اس لئے کہ یہ علاماتِ تکذیب میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے، یعنی جب کوئی حرام کے بارے حلال ہونے کا عقیدہ رکھے تو اگر اس کی حرمت اس کے عین کی وجہ سے ہے، اور وہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہے، تو کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں، بایں وجہ کہ حرمت اس کے غیر کی وجہ سے ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو۔ اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا تو کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے، اس حال میں کہ اس کی حرمت کا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ و السلام کے دین سے ہونا معلوم ہو، جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا، بغیر اضطرار کے شراب پینا، مردار، خون یا خنزیر کھانا، تو ایسا شخص کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے فسق ہے اور جو نبیذ کو نشہ کی حد تک پینے کو حلال سمجھے، کافر ہے، پھر بہر حال اگر کوئی سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے لئے کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں، اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کرے تو کافر نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتلِ ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کا حرام ہونا تمام ادیان میں ثابت ہے، حکمت کی موافقت کے لئے۔

ان یحکم اللہ تعالی بما لیس بحکمة و هذا جهل منه بربه تعالی، و ذکر الامام السرخسی رحمه اللہ تعالی فی کتاب الحیض انه لو استحل وطی امرء ته الحائض یکفر

اور جس شخص نے حکمت سے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو اس نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم دے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار سے اس کی جہالت ہے، اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو حلال سمجھا وہ

لایقال هذه لیست الخ: اعتراض ہوا کہ جہاں جہت وجسمیّت کی بات آئی ہے، تم ان کو نص کہتے ہو، حالانکہ وہ آیات تو متشابہات سے ہیں، اور متشابہ، نص کی ضد اور مقابل ہے۔ جواب دیا کہ یہاں نص کا معنی اصولِ فقہ والا نہیں ہے، بلکہ یہاں نص سے مراد عام ہے، جو خفاء ظہور کی تمام اقسام کو شامل ہے۔ خفا کی چار اقسام ہیں: خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ اور ظہور و وضوح کی چار قسمیں یہ ہیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ یہاں نص کا معنی عام ہے، جو ان آٹھوں قسموں کو شامل ہے۔ لہٰذا متشابہ کو بھی نص کہنا صحیح ہے۔

قوله: الا المعلم و قصدهم الخ: یعنی اہل باطن یہ کہتے ہیں کہ آیات کا ظاہر معنی مراد نہیں ہے، بلکہ ان آیات کے معانیٔ باطنیہ مراد ہیں، جن کو صرف معلم جانتا ہے، اور اہل باطن کے نزدیک معلم ان کا ایک امام ہے، وہ کہتے ہیں کہ وہ لوگوں سے مخفی رہتا ہے، اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جو ان کا رئیس ہوتا ہے، وہ امام سے مخفی علم حاصل کرتا رہتا ہے۔ استاذِ محترم نے بتایا کہ یہ اہل باطن "فرقۂ اسماعیلیہ" ہے، جواب بھی موجود ہے، اور یہ رافضیوں کا ایک ٹولہ ہے۔

"قصدهم" سے شارح نے بتایا کہ ان خبیثوں کا عدول عن الظاهر سے مقصد، سرے سے شریعت کی نفی کرنا ہے، ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ان آیات کے معانی باطنیہ بھی ہیں۔

واما ما ذهب الیه بعض المحققین الخ: بعض لوگوں نے سمجھا کہ اہل باطن سے مراد صوفیاء ہیں، جو آیات کے رموز و اسرار بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا شارح کہتا ہے کہ اہل باطن سے مراد وہ بعض محققین صوفیاء نہیں ہیں، کیونکہ اولیائے کرام جو آیات سے ان کے باطنی معنی مراد لیتے ہیں، تو ان معانی اور آیات کی ظاہری مراد میں تطبیق ممکن ہے، اور یہ کمالِ ایمان و محض عرفان ہے۔

لمایشق علیه الخ: میں لام تمنی کے متعلق.......... اس لیے کہا کہ اس پر روزے شاق ہو جاتے ہیں۔

و من اراد الخروج الخ: سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ اس تمنا سے وہ کیوں کافر ہوگا، تو وہ اس لیے کہ اس کی تمنا کا مطلب یہ ہے کہ حرمتِ زنا وغیرہ میں حکمت نہیں ہے، اور اس کا ارادہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم کیا جس میں حکمت نہیں ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ سے جہل ہے، اور جہل باللہ کفر ہے، لہٰذا وہ کافر ہے۔

و فی النوادر عن محمد رحمه الله تعالی انه لایکفر هو الصحیح و فی استحلال اللواطة بامرء ته لایکفر علی الاصح و من وصف الله تعالی بما لایلیق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انکر وعده او وعیده یکفر و کذا لو تمنی ان لایکون نبی من الانبیاء علی قصد استخفاف او عداوة و کذا لو ضحك علی وجه الرضا فیمن تکلم بالکفر و کذا لو جلس علی مکان مرتفع و حوله جماعة یسألونه مسائل و یضحکونه و یضربونه بالوسائد یکفرون جمیعا و کذا لو امر رجلا ان یکفر بالله او عزم علی ان یامره بکفره و کذا لو افتی لامرء ته بالکفر

تو کافر ہو جائے گا، اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے، یا اس کے وعدہ و وعید کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا، اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا، استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے پر، اور اسی طرح رضامندی کے طور پر اگر اس پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بکا، اور اسی طرح اگر کسی اونچی جگہ پر بیٹھا، اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور تکیوں سے مارتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے اسی طرح اگر ایک آدمی کو حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کفر کرے یا ارادہ پکا کیا کہ اس کو کفر کرنے کا حکم دے گا، اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تا کہ وہ اپنے

و کذا لو جلس الخ: یعنی ایک آدمی علماء کی نقل و توہین کی خاطر ایک اونچی جگہ پر بیٹھ گیا، اور اس کے ارد گرد لوگ بیٹھے اسے مسائل پوچھتے ہیں، وہ غلط جواب دیتا ہے، لوگ ہنستے ہیں اور اس کو تکیے مارتے ہیں، تو سب کے سب کافر ہو گئے، اور وہ نقال واعظ بھی کافر ہو گیا۔ البتہ ''وسائد'' اور ''مکان مرتفع'' کی قید اس لیے لگائی کہ ایسا ایک واقعہ پیش آیا ہے، اور کبھی کبھی واقعہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، تو کسی زمانے میں لوگوں نے اس طرح کیا تھا، اور وقت کے مفتی سے فتویٰ پوچھا تھا، اس نے کہا کہ سب کافر ہو گئے ہیں۔

قولہ: و کذا لو افتی الخ: یعنی کسی نے اگر عورت کو کفر کی تلقین کی کہ تو کفر کر، تا کہ اس کا نکاح ٹوٹ جائے، تو یہ آمر (حکم دینے والا) کافر ہے اور عورت بھی۔ استاذِ محترم نے بتایا کہ یہ نکاح توڑنے کا ایک حیلہ ہے، اور اس طرح نکاح ٹوٹ جاتا ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اس عورت کے مرتد ہونے کے بعد وہ عورت کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتی، اگر کرے تو پہلے خاوند سے نکاح کرے، اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں ہے۔

لتبین من زوجها و کذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله و کذا اذا صلی بغیر القبلة او بغیر طهارة متعمدا یکفر و ان وافق ذلك القبلة و کذا لو اطلق کلمة الکفر استخفافا لا اعتقادا الی غیر ذلك من الفروع "و الیاس من الله تعالی کفر" لانه لاییأس من روح الله الا القوم الکافرون "و الامن من الله تعالی کفر" لانه لایأمن من مکر الله الا القوم الخاسرون، فان قیل الجزم بان العاصی یکون فی النار یأس من الله و بان المطیع فی الجنة امن من الله تعالی فیلزم ان یکون المعتزلی

خاوند سے جدا ہو جائے۔ اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر قبلہ کی طرف منہ کئے بغیر یا بے وضو نماز پڑھی اگرچہ اتفاقاً قبلہ کی طرف ہی ہو، اور اسی طرح کلمہ کفر کہا، اس کو معمولی سمجھ کر نہ کہ بطور اعتقاد، وغیرہ دیگر جزئیات بھی ہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے'' کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی مایوس ہوتے ہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے'' اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ والے ہیں، پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ گناہ گار جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے، اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے، تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو، مطیع ہو یا گناہ گار ہو۔

قال و الیاس من الله کفر الخ: یعنی اللہ سے ناامیدی کفر ہے، کہ میں تو اتنا گنہگار ہوں، مجھے اللہ سے اپنی بخشش کی کوئی امید نہیں ہے، اور اسی طرح اللہ سے امن بھی کفر ہے، کہ بندہ جو کچھ بھی کرے، کوئی حرج نہیں، اللہ بخش دے گا

فان قیل الجزم بان العاصی الخ: سے ایک اعتراض ذکر کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے تمہید ذکر کر دی، تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں: عاصی پر عذاب واجب ہے، یعنی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ عاصی کو عذاب دے، اور مطیع کے لیے جنت واجب ہے (علی اللہ)، تو یہ قول کرنا کہ عاصی پر دوزخ واجب ہے، اور جنت حرام ہے، یہ اللہ سے یاس ہے، اور یہ کہنا کہ مطیع پر جنت واجب ہے، یہ امن ہے، اور یاس و امن کفر ہیں، لہٰذا سب معتزلہ کافر ہوئے، کیونکہ جو بھی معتزلی ہوگا، یا مطیع ہوگا یا عاصی، اگر عاصی ہے تو اس کو جزم ہوگا کہ مجھ پر عذاب واجب ہے، تو آئس ہو گیا، اور آئس کافر ہے، اور اگر مطیع ہے تو اس کو جزم ہوگا کہ مجھ پر جنت واجب ہے، اب آمن ہو گیا، اور آمن بھی کافر ہے، چنانچہ معتزلی سب کافر ہوئے، حالانکہ تم کہتے ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔

قلنا هذا الخ: سے مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیا، کہ ہم کہتے ہیں: یہ یاس و امن نہیں ہے، کیونکہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے توبہ اور اعمال صالحہ کی توفیق عطا کر دے گا، اور مطیع ہونے کی

كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن و آئس و من قواعد اهل السنة و الجماعة ان لايكفر احد من اهل القبلة، قلنا هذا ليس بياس و لا امن لانه على تقدير العصيان لاييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة و العمل الصالح و على تقدير الطاعة لايأمن من ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى، و بهذا يظهر الجواب لما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى و لاعتقاده انه ليس بمؤمن و ذلك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس

اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (اگر فرماں بردار رہا) یا نا امید ہوگا (اگر نا فرمان ہوا) اور اہل سنت و جماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کوئی کافر نہیں۔ ہم کہتے ہیں: یہ نا امیدی نہیں اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ گناہ کی صورت میں وہ اس سے نا امید نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے، اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے ذلیل ورسو کرے گا تو وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے گا۔ اور اس سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے نا امید ہو کر اور یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں، اور یہ (جواب ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحقِ نار ہونے کا اعتقاد نا امید ہونے کو مستلزم ہے، اور یہ بھی نہیں مانتے کہ اس ایمان کے نہ ہونے کا اعتقاد جو تصدیق، اقرار اور اعمال کے مجموعہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے۔

صورت میں وہ اس بات سے بے خوف نہیں کہ کہیں اللہ تعالیٰ اسے رسوانہ کردے۔

و الجمع بين قولهم الخ: سے شارح ایک اعتراض ذکر کرتا ہے، جو اس کے خیال میں لاینحل ہے، اعتراض یہ ہے کہ اہل سنت کہتے ہیں: خلقِ قرآن کا قول کرنا، یا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے، یا شیخین کو سب اور لعن کرنا، یہ سب کفر ہیں، دوسری طرف کہتے ہیں کہ اہل قبلہ کو کافر نہیں کہنا چاہیے، یہ تعارض ہے۔

صاحبِ نبراس نے اس اشکال کے کئی جوابات ذکر کیے ہیں: ایک یہ ہے کہ تکفیر نہ کرنا شیخ اشعری اور ان کے متبعین علمائے کلام کا مذہب ہے، اور ''ملتقی'' میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی یہی مروی ہے، جبکہ تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ اجتماعِ نقیضین کا کوئی بھی قائل نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کتاب، سنت اور اجماعِ سلف کی قطعی دلیلیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور رویتِ باری واقع ہے، اور شیخین کے لیے شرفِ عظیم ہے، چنانچہ جو کوئی ان جیسی کسی بات کا انکار کرے، اس کے لیے تصدیق ثابت نہ ہوگی، لہٰذا وہ اہل قبلہ میں سے بھی نہ ہوگا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تکفیر، اپنے ظاہر پر محمول نہیں، بلکہ اس سے مراد تہدید و تغلیظ ہے۔

و ان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق و الاقرار و الاعمال بناءً على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا و الجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة و قولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما و امثال ذلك مشكل "و تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر" لقوله عليه الصلوة و السلام "من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد" و الكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان و يدعى معرفة الاسرار و مطالعة علم الغيب و كان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن و تابعة يلقى اليه الاخبار و منهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه و المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن

اور مشائخ کے اس قول کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کی کافر نہ کہا جائے، اور اس قولہ کے درمیان کہ خلقِ قرآن اور رویتِ باری تعالیٰ کا محال ہونا یا شیخین کو گالی دینا یا لعنت کرنا وغیرہ کے قائل کو کافر قرار دیا جائے وغیرہ جمع کرنا مشکل ہے۔ ''اور اس بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جو اس نے غیب کے بارے خبر دی کفر ہے،، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کو سچ جانے اس نے اس کا انکار کیا جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی، اور کاہن وہ ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے، اور اسرار کی معرفت اور علمِ غیب سے آگاہی کا دعوی کرے، اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امورِ (غیبیہ) کی معرفت کے دعویدار تھے ان میں سے بعض کا دعوی تھا کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور تابع رہنے والے جن ہیں جو اسے خبریں پہنچاتے ہیں، اور بعض کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی خداداد سمجھ سے کچھ امور کا ادراک کرتا ہے اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعویٰ کرے تو کاہن کی طرح ہی ہے۔

و يدعى معرفة الاسرار الخ: یعنی، مثلاً کہتا ہے کہ مجھے معلوم ہے فلاں جگہ پر تعویذ دبے ہوئے ہیں، اور میں غیب کا مطالعہ کرتا ہوں، تو اس کا اعتقاد رکھنا کفر ہے۔

قوله: ان اريد الخ: ماتن نے کہا تھا کہ معدوم لیس بشیء ہے، اور متون میں اختلافی مسائل کا ذکر ہوتا ہے، تو شارح کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں کس کا اختلاف ہے، ایک معدوم ممکن ہوتا ہے، دوسرا معدوم ممتنع ہوتا ہے، اشاعرہ کہتے ہیں

و بالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك و لهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامته كفر "و المعدوم ليس بشىء" ان اريد بالشىء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئيّة تساوق الوجود و الثبوت و العدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج و ان اريد ان المعدوم لايسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشىء

بہرحال غیب کا علم وہ چیز ہے جس سے اللہ تعالیٰ اکیلا ہی متصف ہے، بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی راہ نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے یا معجزہ وکرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں جو ممکن ہیں علامات اور نشانیوں سے استدلال کی طرف رہنمائی کرنے سے ممکن ہے اسی وجہ سے فتوی میں مذکور ہے: کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی ہوتے ہوئے کہنا کہ "بارش ہوگی"، کفر ہے بارش کی علامت کی وجہ سے کہا تو کفر نہیں ہے۔ "اور معدوم شے نہیں ہے"، اگر شے سے مراد ثابت متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئیت وجود اور ثبوت کا مترادف ہے اور عدم نفی کا مترادف، ہے تب تو یہ حکم ضروری ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شے نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شے کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہو یا معدوم ہے۔

ہیں کہ معدوم خواہ ممکن ہو، خواہ ممتنع، وہ لیس بشیء ہے، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممتنع تو بے شک لیس بشیء ہے، لیکن معدوم ممکن لیس بشیء نہیں ہے، بلکہ شیء ہے۔

اور دوسرا اختلاف یہ تھا کہ معدوم پر "شے" کا اطلاق ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوسکتا، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن پر شے کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب شارح یہ کہتا ہے کہ ماتن نے کہا: معدوم لیس بشیء ہے، تو شے کا کیا معنی لیتے ہو؟ اگر شے کا معنی ثابت متحقق وموجود ہو، جیسا کہ محققین لیتے ہیں، کہ شیئیّت وجود اور ثبوت کو مستلزم ہے، اور عدم نفی کے مرادف ہے، تو شے کا معنی موجود ہوا، اب بدیہی بات ہے کہ معدوم شے نہیں ہے، کیونکہ شے تو موجود ہے، اور معدوم کب موجود ہے؟ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، وہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن ثابت ہے (وہ ثبوت اور وجود میں فرق کرتے ہیں) بہرحال، شے کا پچھلا معنی مراد لو۔

بانه الموجود او المعدوم او ما يصلح ان يعلم و يخبر عنه فالمرجع الى النقل و تتبع موارد الاستعمال "و فى دعاء الاحياء للاموات او صدقتهم" اى صدقة الاحياء "عنهم" اى عن الاموات " نفع لهم" اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لايتبدل و كل نفس مرهونة بما كسبت و المرء مجزى بعمله لا بعمل غيره، و لنا ما ورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة و قد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى و قال عليه الصلوة و السلام "ما من ميت تصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مأة كلهم يشفعون له الا شُفِّعُوا فيه" و عن سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنه انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل قال الماء فحفر بيرا و قال هذا لام سعد و قال عليه الصلوة و السلام "الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى غضب الرب" و قال عليه الصلوة و السلام "ان العالم و

یا وہ چیز جس کا معلوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو رجوع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین کی طرف ہے۔

"اور مردوں کے لئے زندوں کا دعا کرنا اور ان کا، زندوں کا "ان"، مردوں" کی طرف سے صدقہ وخیرات کرنا مردوں کو نفع دیتا ہے"، معتزلہ کے خلاف (ان کے نزدیک کسی کو کسی اور کا عمل نفع بخش نہیں) دلیل یہ ہے کہ قضاءِ الٰہی بدلتی نہیں، اور ہر نفس کا اپنے عمل میں مواخذہ ہوگا اور آدمی کو اپنے ہی عمل کی جزاء دی جائے گی، اور ہماری دلیل وہ احادیثِ صحیحہ ہیں جن میں مُردوں کے لئے خصوصا نمازِ جنازہ میں دعاء وارد ہوئی ہے اور بزرگوں نے اس کو ایک دوسرے سے متعلق قرار دیا ہے، تو اگر اس میں مُردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہو نمازِ جنازہ پڑھے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کریں، تو اس کے لئے ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔ اور سیدنا سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) ام سعد فوت ہوگئی ہے تو کونسا صدقہ افضل ہوگا (کہ میں کروں اور انہیں فائدہ دے)؟ آپ نے فرمایا، پانی! تو سیدنا سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ امّ سعد کا کنواں ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: صدقہ بلاؤں کو ٹالتا ہے اور رب تعالیٰ کے غضب کو دور کرتا ہے۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: بے شک عالم دین اور طالب علم جب کسی بستی پر سے گزریں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے

و المتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما" و الاحاديث و الآثار فى هذا الباب اكثر من ان تحصى "و الله تعالى يجيب الدعوات و يقضى الحاجات » لقوله تعالى "اُدْعُوْنِىْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ" و لقوله عليه الصلوة و السلام "يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْ قَطِيْعَةِ رِحْمٍ مَّا لَمْ يَسْتَعْجِلْ" و لقوله عليه الصلوة و السلام "اِنَّ رَبَّكُمْ حَيِىٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِىْ مِنْ عَبْدِهٖ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَّرُدَّهُمَا صِفْرًا" و اعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية و خلوص الطوية و حضور القلب لقوله عليه الصلوة و السلام "اُدْعُوا اللهَ وَ اَنْتُمْ مُّوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَ اعْلَمُوْا اَنَّ اللهَ لَايَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءُ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ" و اختلف المشائخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى "وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِىْ ضَلَالٍ" و لانه لايدعو الله تعالى لانه لايعرفه و ان اقربه فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض اقراره

قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھالیتا ہے، اور اِس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

''اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے،، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے: ''تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا،، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کی وجہ سے: ''بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے اور وہ جلدی نہ مچائے،، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کی وجہ سے ''تمہارا رب بڑا باحیا ہے کریم ہے، جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اُٹھائے تو ان کو خالی واپس کرنے سے وہ حیاء کرتا ہے، اور جان لو! (کہ دعا کی قبولیت میں) اعتماد والی چیز صدقِ نیت اور خلوصِ قلب اور (اللہ تعالیٰ سے) حضورِ قلب ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اس حال میں کہ تمہیں قبولیت کا یقین ہو اور جان لو! کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلنڈرے دل کی دعا قبول نہیں کرتا اور اس بات میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے: کہ کیا یہ کہا جانا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا، اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے اس ارشاد کی وجہ سے ''اور کافروں کی دعا بے کار ہوتی ہے،، اور اس لئے کہ کافر اللہ تعالیٰ سے دعا ہی نہیں کرتا کیونکہ وہ اسے جانتا پہچانتا ہی نہیں اگرچہ وہ اس کا اقرار کرے تو جب وہ اس کے وصف بیان کرتا ہے تو ایسے الفاظ سے جو اس کی شان کے لائق نہیں تو اس کا اقرار ٹوٹ جاتا ہے۔ اور وہ جو حدیث میں وارد ہوا ہے:

و ما روى فى الحديث ان دعوة المظلوم و ان كان كافرا يستجاب محمول على كفران النعمة و جوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس "رَبِّ اَنْظِرْنِىْ" فقال الله تعالى "اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ" هذه اجابة و اليه ذهب ابو القاسم الحكيم و ابو نصر الدبوسى قال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى و به يفتى "و ما اخبر به النبى عليه الصلوة و السلام من اشراط الساعة » اى من علاماتها "من خروج الدجال و دابة الارض و ياجوج و ماجوج و نزول عيسى عليه الصلوة و السلام من السماء و طلوع الشمس من مغربها فهو حق » لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى طلع النبى عليه الصلوة و السلام علينا و نحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان و الدجال و الدابة و طلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى بن مريم و ياجوج و ماجوج و ثلاثة خسوف خسف بالمشرق و خسف بالمغرب و خسف بجزيرة العرب و آخر ذلك نار تخرج من اليمن

کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ابلیس کی حکایت کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا: ربّ انظرنی الیٰ یوم یُبعثون○ اے رب مجھے قیامت تک مہلت دے☆ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنَّکَ من المنظرین○ تجھے مہلت دی گئی۔ اور یہ قبولیت ہے، اور یہی مذہب ہے، ابو قاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی کا، صدر الشہید رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: اسی پر فتویٰ ہے۔ ''اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے، مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج و ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع وہ حق ہے،، اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، سیدنا حذیفہ بن اُسید غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اچانک ہمارے پاس آپہنچے، اور ہم سب آپس میں باتیں کر رہے تھے، آپ نے فرمایا: کیا گفتگو کر رہے ہو؟ ہم نے کہا: ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا: قیامت ہرگز نہیں آئے گی حتی کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو، پھر آپ نے دُخان اور دجال کا اور دابۃ الارض اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نزول کا اور یاجوج و ماجوج کے نکلنے اور تین دھنس کا ایک مشرق میں ایک مغرب میں اور جزیرہ عرب میں اور ان میں آخری آگ کا ذکر

تطرد الناس الی محشرهم و الاحادیث الصحاح فی هذه الاشراط کثیرة جدا و قد روی احادیث و آثار فی تفاصیلها و کیفیاتها فلتطلب من کتب التفسیر و السیر و التواریخ "و المجتهد" فی العقلیات و الشرعیات الاصلیة و الفرعیة "قد یخطی و قد یصیب" و ذهب بعض الاشاعرة و المعتزلة الی ان کل مجتهد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التی لا قاطع فیها مصیب و هذا الاختلاف مبنی علی اختلافهم فی ان لله تعالی فی کل حادثة حکما معینا ام حکمه فی المسائل الاجتهادیة ما ادی الیه رأی المجتهد، و تحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان یکون من الله تعالی فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون ح اما ان لا یکون من الله تعالی علیه دلیل او یکون و ذلك الدلیل اما قطعی او ظنی فذهب الی کل احتمال جماعة و المختار ان الحکم معین و علیه دلیل ظنی ان وجده المجتهد اصاب و ان فقده اخطأ

کا ذکر فرمایا جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے حشر کی طرف چلا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے صحیح احادیث کثیر ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے میں احادیث اور آثار مروی ہیں، لہٰذا تفسیر اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے طلب کرنا چاہئے۔ ”اور“، عقلیات اور شرعیاتِ اصلیہ اور فرعیہ میں ”اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی پر ہوتا ہے“، اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں، ہر اجتہاد کرنے والا درستگی پر ہوتا ہے۔ اور اس اختلاف کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہوتا ہے جس تک مجتہد کی رائے پہنچ جائے، اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوتا یا معین ہوتا ہے اور اس وقت اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور وہ دلیل قطعی ہوتی ہے یا ظنی، تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر اس کو مجتہد پالے تو وہ درستگی پر ہے اور اگر نہ پائے تو خطاء پر ہے، اور مجتہد حکمِ صواب پانے کا مکلف نہیں، اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور مگر ماجور ہوتا ہے۔

فلا خلاف علی هذا المذهب فی ان المخطی لیس بآثم و انما الخلاف فی انه مخطئ ابتداءً و انتهاءً ای بالنظر الی الدلیل و الحکم جمیعًا و الیه ذهب بعض المشائخ و هو مختار الشیخ ابی منصور رحمه الله تعالی او انتهاءً فقط ای بالنظر الی الحکم حیث اخطأ فیه و ان اصاب فی الدلیل حیث اقامه علی وجهه مستجمعا بجمیع شرائطه و ارکانه و اتی بما کلف به من الاعتبارات و لیس علیه فی الاجتهادیات اقامة الحجة القطعیة التی مدلولها حق البتة و الدلیل علی ان المجتهد قد یخطی بوجوه الاول قوله تعالی ففهمناها سلیمان و الضمیر للحکومة و الفتیا و لو کان کل من الاجتهادین صوابا لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة لان کلا منهما قد اصاب الحکم ح و فهمه، الثانی الاحادیث والآثار الدالّة علی تردید الاجتهاد بین الصواب و الخطأ بحیث صارت متواترة المعنی قال علیه الصلوة و السلام "اِنْ اَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَّ اِنْ اَخْطَاْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَّاحِدَةٌ" و فی حدیث آخر "جعل للمصیب اجرین و للمخطی اجراواحدا"

تو اس مذہب پر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہ گار نہیں، اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداءً وانتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں کی طرف نظر کرنے میں خطا کرنے والا ہے، اس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ ہے، یا صرف انتہاءً یعنی حکم کی طرف نظر کرنے میں خطا کرنے والا ہے کہ (حکم کو سمجھنے) میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں درست رہا ہو کہ دلیل صحیح طور پر قائم کی کہ وہ تمام شرائط وارکان شامل تھی اور اس نے تمام ان شرائط کا لے لیا جن کا وہ مکلّف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقیناً حق ہو۔ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے، کئی طرف سے ہے: اوّل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ففھمنا ھا سلیما ن“ ہے اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فُتیا کی طرف راجع ہے، اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ اس وقت (سیدنا سلیمان اور داؤد علیہما الصلاۃ والسلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم پالیا، اور اس کو سمجھ لیا، دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب ہونے کے درمیان ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو معنًی متواتر ہیں، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ایک دوسری حدیث میں آپ علیہ الصلوٰۃ

و عن ابن مسعود رضی الله تعالى عنه "ان اصبت فمن الله و الا فمنی و من الشيطان" و قد اشتهرت تخطية الصحابة رضی الله تعالى عنهم بعضهم بعضا فی الاجتهاديات، الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فان الثابت بالقياس ثابت بالنص ايضا معنًى و قد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير، الرابع انه لاتفرقة فی العمومات الواردة فی شريعة نبينا عليه الصلوة و السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر و الاباحة او الصحة و الفساد او الوجوب و عدمه، و تمام تحقيق هذه الادلة و الجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا "التلويح فی شرح التنقيح"۔ "و رسل البشر افضل من رسل الملائكة و رسل الملائكة افضل من عامة البشر و عامة البشر افضل من عامة الملائكة" اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة و اما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة و عامة البشر على عامة الملائكة فبوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة

درست رائے والے مجتہد کے لئے دواجر قرار دئے اور غلطی والے کے لئے ایک اجر،، اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ "اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے، ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے،، اجتہادی مسائل میں صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ایک دوسرے کو خطا کار کہنا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ قیاس (حکم کو) ظاہر کرتا ہے، ثابت کرنہیں کرتا کہ بیشک جو (حکم) قیاس سے ثابت ہے وہ معنیً (علت کے اعتبار سے) نص سے بھی ثابت ہے اور علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ بے شک حق اس میں ہی ہے جو نص سے ثابت اور وہ حکم ایک ہی ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت میں وارد عام احکام میں شخصیات کے درمیان کوئی تفریق نہیں تو اگر ہر مجتہد صحیح ہو، تو فعلِ واحد کا دو متنافی مثلاً حظر واباحت یا صحت وفساد یا وجوب وعدم کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب " التلويح فی شرح التنقيح،، سے معلوم کیا جائے۔ "اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں،، بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں فضیلت دینا اجماع سے بلکہ ضرورتِ (دینی) سے ثابت ہے۔ اور انسان رسولوں کو فرشتے رسولوں پر فضیلت دینا اور انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا کئی طرح سے ثابت ہے: اول یہ کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو سیدنا آدم علیہ

بالسجود لآدم عليه الصلوة و السلام على وجه التعظيم و التكريم بدليل قوله تعالى حكايةً عن ابليس "اَرَءَيْتَكَ هٰذَا الَّذِىْ كَرَّمْتَ عَلَىَّ وَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ" و مقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس، الثانى ان كل واحدٍ من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى "وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا" الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة و بيان زيادة علمه و استحقاقه التعظيم و التكريم، الثالث قوله تعالى "اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى آدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرَاهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ" و الملائكة من جملة العالم، و قد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولًا به فيما عدا ذلك، و لا خفاء فی ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية، الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل و الكمالات العلمية و العملية مع وجود العوائق و الموانع من الشهوة و الغضب و سنوح الحاجات الضرورية الشاغلة

الصلوٰۃ والسلام کو تعظیم وتکریم کے لئے سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے "ارأيتك هذا الذی كرّمتَ علیَّ خلقتنی من نار وخلقته من طين" بھلا بتایئے کیا یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا (جو فطرۃً بلندی والی ہے) اور اس کو مٹی سے پیدا کیا (جو فطرۃً پست ہے، لہٰذا میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہوا) اور حکمت کا تقاضہ اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو حکم ہو کہ سجدہ کرے اس کا الٹ نہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر اہل زبان اللہ تعالیٰ کے ارشاد " وعلم آدم الاسماء كلها ...... اللآية " سے یہی سمجھے گا کہ مقصود اس (نام سکھانے) سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحقِ تعظیم وتکریم ہونا بیان کرنا ہے۔ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "اللہ نے آدم، نوح، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام عالم پر (فضیلت اور بزرگی عطا کر کے) چن لیا ہے، اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالاجماع خاص کرلیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیتِ مذکورہ معمول بہ باقی رہی، اور اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے، جس میں ظنی دلائل پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان کبھی فضائل اور علمی وعملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات جو کمالات حاصل کرنے سے مشغول رکھنے والی ہیں کا پیش آنا۔

عن اكتساب الكمالات و لا شك ان العبادة و كسب الكمال مع الشواغل و الصوارف اشق و ادخل فى الاخلاص فيكون افضل، و ذهبت المعتزلة و الفلاسفة و بعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة و تمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالعقل مبرءة عن مبادى الشرور و الآفات كالشهوة و الغضب و عن ظلمات الهيولى و الصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها و آتيها من غير غلط، و الجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية، الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى "عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى" و قوله تعالى "نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ" و لا شك ان المعلم افضل من المتعلم، و الجواب ان التعليم من الله تعالى و الملائكة انما هى المبلغون، الثالث انه قد اطرد فى الكتاب و السنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء و ما ذلك الا لتقدمهم فى الشرف و

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ شواغل وصوارف کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے، اور اخلاص میں زیادہ داخل ہے تو یہ افضل ہوگا۔ اور معتزلہ، فلاسفہ اور بعض اشاعرہ اس طرف گئے ہیں کہ ملائکہ کو فضیلت دی جائے اور انہوں نے کئی طرح سے دلیل دی ہے، اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں شرور وآفات کیابتدائی اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں۔ (اس مذہب والوں کو) جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے اسلامی اصولوں پر نہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام باوجودیکہ افضل البشر ہیں ملائکہ سے علم وفائدہ حاصل کرتے ہیں۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اسے مضبوط قوتوں والے نے سکھایا" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اسے روح امین نے نازل کیا" ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ متعلم سے معلم افضل ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ تو صرف مبلغ ہیں، تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاءِ کرام علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا ہے، یہ نہیں مگر شرف ومرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کے سبب۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود پوشیدہ ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے، اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

الرتبة، و الجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى و بالتقديم اولى، الرابع قوله تعالى "لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَ لَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ" فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه الصلوة و السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير و لا السلطان و لا يقال السلطان و لا الوزير، ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه الصلوة و السلام و غيره من الانبياء۔ و الجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدًا من عباد الله تعالى بل ينبغى ان يكون ابنًا له لانه مجرد لا اب له و كان يبرئ الاكمه و الابرص و يحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بنى آدم، فردّ عليهم بانه لايستنكف من ذلك المسيح و لا من هو اعلى منه فى هذا المعنى و هم الملائكة .

چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد " لن یستنکف المسیح الآیة " ہے۔ (ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین) کہ بلاشک اہل زبان اس سے فرشتوں کا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں، اس لئے کہ ایسے موقع پر قیاس کا تقاضہ ادنی سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان یوں نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر، پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں (لہٰذا دیگر انبیاءِ انبیاءِ کرام علیہم اصلوٰۃ والسلام پر بھی ملائکہ کی افضلیت ثابت ہوگئی)

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کے بندوں میں سے اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا لائق ومناسب ہے، اس لئے کہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادرزاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کر دیتے تھے اور مُردوں کو زندہ کر دیتے تھے برخلاف بنوآدم میں سے اللہ کے باقی بندوں کے، تو ان کا رد کیا گیا کہ اس سے نہیں انکار کریں گے مسیح اور نہ وہ جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں۔

الذين لا اب لهم و لا ام لهم و يقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى و اعجب من ابراء الاكمه و الابرص و احياء الموتى ، فالترقي و العلو انما فى هو فى امر التجرد و اظهار الآثار القوية لا فى مطلق الكمال و الشرف فلا دلالة على افضلية الملائكة ، و الله سبحانه تعالى اعلم بالصواب و اليه المرجع و المآب ۔

تمت

جن کا کوئی باپ نہیں اور نہ ماں ہے اور وہ قوی افعال اور مادرزاد اندھے کو بینا کر دینے اور کوڑھے کو تندرست کر دینے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی اور بلندی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور قوی افعال ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں، لہٰذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلیل نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ پاک و برتر درست باتوں کو زیادہ جاننے والا ہے، اور آخر کار اسی کی طرف لوٹنا ہے۔

قاری محمد یاسین قادری شطاری ضیائی
مترجم شرح عقائد موسوم بہ ''ضیاء الفرائد فی ترجمۃ شرح العقائد''
مدرس: مدرسہ اسلامیہ جامع مسجد حیدری کامونکی گوجرانوالہ پاکستان
سجادہ نشین آستانہ عالیہ قادری شطاریہ ضیائیہ کوٹلی پیر عبد الرحمٰن لاہور
خطیب و امام جامع مسجد عمر چشمۂ فیض محمدی عمر روڈ کامونکی ۰۳۳۳۴۲۸۹۳۲۳
Email:shattrai13@yahoo.com
Gmail:shattarizeae@gmail.com
فیس بک موبائل فون: imam e azamtrust
26/06/2013......16/08/1434

بروز بدھ

قولہ: والجواب ان ذالک الخ: حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف وفضیلت نہیں، جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں، یا اس لئے کہ ایمان بالرسل ایمان بالملائکۃ پر موقوف ہے' کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہنچانے والے ہیں۔

مفتی یار محمد القادری / برمنگھم یوکے
شارح: شرح عقائد موسوم بہ ''الفوائد فی شرح شرح العقائد'' 30/12/2012

علامہ مفتی یار محمد قادری مدظلہ کی
کتب درس نظامی کی مشہور شرحیں

مشکوۃ الحواشی
شرح السراجی (عربی، اردو)

دیوان متنبی اردو

حیات جاوداں
فلسفہ جہاد

المدلل شرح المطول (اردو)

اسلام ایک عالمگیر تحریک اور
اشاعت کا طریقہ کار

المؤول شرح المطول (عربی)

انوار القادری
شرح ابیات فارسی (درعلم المیراث)

جواہر الفوائد
شرح شرح العقائد

انوار الفراسہ
فی شرح دیوان الحماسہ (اردو)

شرح المختصر المعانی
(اردو)

مکتبہ الفرقان جام پور ضلع راجن پور (پاکستان)

بائنڈنگ اینڈ پرنٹنگ شیخ عبدالوحید ہادی 0301-4735853